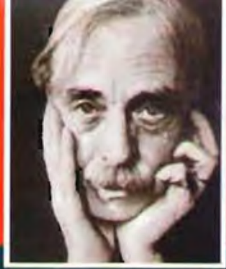
بول فاليري:

في حدود وخطورة المعرفة التاريخية



وجهة نظر

عدد مزدوج 40-41 خريف وصيف 2009 - السنة ... عشر

الثمن 15 درهم



الملك ملتهم التاريخ

في تزوير تاريخ المغرب

- الحسن الثاني والوطنيون: حقائق وتحاملات
- عبد الهادي بوطالب: شاهد ماشافشي حاجة
- تزوير تاريخ المقاومة المغربية
- موقف عبد الكريم الخطابي وعلال الفاسي من إيكس ليبان
- تحريف تاريخ الأمازيغ
- اليهود المغاربة في المصادر التاريخية المغربية
- وثيقة: محمد المرواني: الإصلاح الديموقراطي ممكن مغربي

وجهة نظر

العدد 40 ... 2009 ... الإيداع القانوني 73/1998 ردمد ISSN 1114-0593



المدير المسؤول ورئيس التحرير:
عبد اللطيف حسني
هيئة التحرير:
هند عروب
عبد الوسيم العسلي
فريد الريني
محمد حيمود
سليم حميمنات
منتصر حمادة
محمد الهاشمي
محمد موتشيخ
الإخراج الفني:
طارق جبريل
المراسلات:
ص.ب: 2111 حي الرياض الرباط
الهاتف: 037561225
063707106
E.mail:
abdellatifhousni20@yahoo.fr
السحب:
مطبعة النجاح الجديدة
سحب من هذا العدد
12000
المقالات المنشورة تعبر عن آراء أصحابها

الملك ملتهم التاريخ

سبق للمؤرخ الشهير «البيروني» أن وضع يده على الأسباب التي تتحكم في تزوير وتحريف التاريخ إذ كتب يقول: « .. «فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه: فيعظم بني جنسه، ويزرى بخلاف جنسه. وإن كلا هذين من دواعي الشهوة والغضب المذمومين، ومن مخبر عن كذب في طبقة يحبهم لشكر، أو يبغضهم لنكر، وهو مقارب الأول، فإن الباعث على فعله من دواعي المحبة والغلبة. ومن مخبر عن شيء كذب متقربا إلى خير بدناءة الطبع، أو متقيا لشر من فشل أو فزع. ومن مخبر عن شيء كذب طباعا، كأنه محمول عليه، غير متمكن من غيره، وذلك من دواعي الشرارة، وخبث مخابيء الطبيعة. ومن مخبر عن شيء جهلا، وهو المقلد للمخبرين « .

فالتاريخ وكتابة التاريخ كثيرا ما تستظل بظلال الشهوة والنزوات التي تحرك المخبرين في سردهم للوقائع والأحداث، ويتفاقم أمر تزوير وتحريف التاريخ حين تتماهى كتابته مع السلطة التي تنتج تاريخها الخاص بها مخلصة إياه من كل الشوائب التي لا تخدمها. فيتم بذلك حذف الوقائع والأحداث وإسقاطها من حسابات التاريخ بغضا أو حبا أو خبثا أو غلبة كما عبر عن ذلك البيروني.

وهكذا يصبح الملك بوصفه السلطوي ملتهما للتاريخ، وهو ما يمكن تعميمه على مجمل تاريخ المغرب. يتجلى ذلك واضحا في الجوانب المختلفة التي حاول هذا الملف تعريتها.

فمن تاريخ الحسن الثاني في علاقته بالوطنيين المغاربة وتحاملاته عليهم إلى تاريخ الوقف في المغرب، مرورا بتاريخ الأمازيغ، وشهداء الزور على الوقائع والحقائق التاريخية الحديثة، وتاريخ المقاومة المغربية، وتاريخ التسامح اتجاه مختلف تركيبات المجتمع المغربي، وما وقع في إيكس ليبان قبيل استقلال هذه البلاد. تبدوا واضحة للعيان درجة التهام السلطة للتاريخ مما يبرر في نظرنا ضرورة مخطط استعجالي لإعادة كتابة تاريخ المغرب.

وحتى نضع أمر التحريف والتزوير الذي طال تاريخ المغرب ضمن سياقات نظرية تمكن القراء من استيعاب درس تزوير التاريخ استعدنا حديثا للمفكر والمؤرخ « بول فاليري « عن حدود خطورة المعرفة التاريخية، ونصا آخر للأديب « فيكتو هيغو « يتحدث فيه عن التخريب الذي يطال إنجازات حضارية هامة حاذفا إياها من التاريخ.

في باب الوثيقة ننشر نصا للمعتقل على ذمة التحقيق « محمد المر واني « يتضمن طروحات فكرية وسياسية من عالم سجن سلا. وفي باب الدراسات عملنا على نشر سلسلة من الدراسات التي يبدو بعضها قريبا من ملف العدد كما هو الحال بالنسبة لدراسة الباحث السوسيولوجي « عبدا لله زارو « عن القناع كأسلوب للعيش، والبعض الأخر من شأنه أن يفتح عين القاريء على انشغالات سياسية وفكرية متعددة. من مثل الجسد والمقدس، وعلاقات السلطة السياسية بالخطابة، وإشكالية العدالة الانتقالية.

> **التاريخ وكتابة التاريخ كثيرا ما تستظل بظلال الشهوة والنزوات التي تحرك المخبرين في سردهم للوقائع والأحداث**

يبقى في النهاية أن نشير كما ذهب إلى ذلك الأديب الفرنسي « فيكتور هيكو « إلى أن تاريخ المغرب هو تاريخ ثمين حذا ري أن يتحول إلى صيد رخيص ملتهم من قبل السلطة.

● عبد اللطيف حسني

عادة ما يتم الاستشهاد بقولة للمفكر والأديب الفرنسي بول فاليري(Paul Valery) مفادها ان التاريخ صناعة عقلية خطيرة، وقد يبدأ المستشهد مقاله أو يختتم بها ليبقى الاستشهاد في تلك الحدود، والحال أن الوقوف عند حدود جملة أو جملتين لا يكون دائما مفيدا ولا مولدا للمعنى، خصوصا إذا كان المطلوب في النهاية تكوين موقف منهجي من المعرفة التاريخية التي تبقي، ككل المعارف الإنسانية الأساسية، إشكالية. وقد ارتأينا أن نتجاوز عتبة الاستشهاد بجملة أو جملتين ونترجم النص الذي وردت ضمنه القولة، حتى يكون القارئ صورة مضبوطة عن المعني الدقيق الذي أعطاه بول فاليري للمعرفة التاريخية في تأملاته المضمنة في كتابه الشهير(Regards sur le monde actuel) نظرات حول العالم الحالي. وهو الكتاب الذي قدم فيه هذا النص تحت عنوان: في التاريخ. ولكن بول فاليري يوضح موقفه الفلسفي والمنهجي من التاريخ في تقديمه العام للكتاب المذكور قبل هذا النص الذي يأتي صفحات قليلة بعد ذلك. وفي هذا التقديم يبني بول فاليري موقفه ويبين منطلقاته الفكرية والحياتية التي جعلته يحتاط من المعرفة التاريخية وينبه لخطورتها.

يؤاخذ بول فاليري على الكتب التاريخية أنها تعطينا ما نريد لا ما نحن في حاجة إليه. فهو يكتب:» لم تكن الكتب التي بحثت فيها عن ما كان ينقصني لتقدير التأثير المتفرد لبعض الأخبار، تمنحني سوى فوضى صور ورموز وأطروحات كان بإمكاني أن أستنتج منها ما أريد لا ما كنت في حاجة إليه«.

ورغم وعيه بقوة علاقة المستقبل بالماضي:» الماضي(...) يؤثر في المستقبل بقوة تضاهي قوة الحاضر ذاته«؛ ورغم تصريحه:» المستقبل، هو بالتعريف ما لا صورة له، لكن التاريخ يعطي المستقبل الوسائل ليكون موضوع تفكير، فهو يشكل للخيال لوحة من الوضعيات (التاريخية) والكوارث، ومعرضا لذكرى العظماء وسجلا للأعمال العظيمة، والتعابير والمواقف والقرارات التي يهديها إلى عدم استقرارنا ولا يقيننا، ليساعدنا على أن نصير«؛ فإن بول فاليري يحتاط من التاريخ لتدخل السياسة في شؤونه، هذه السياسة التي قال عنها في نفس التقديم: »لا سياسة بدون أساطير«. لكن السياسة لا تعتبر السبب الوحيد للاحتياط من التاريخ، فهو يرى أن تحول سلم الأحداث وانغلاق المجال وتداخل الأسباب وتفاعلها بشكل غير مسبوق يجعل من كل ادعاء تفسير أو تأويل مجرد محاولة محكوم عليها بالفشل لأن المعني يضيع أكثر فأكثر، والكثير من التحولات الحاسمة تأتي في صمت وفي غفلة من انتباه التاريخ !

بقي أن أشير في الأخير أن هذا الموقف كان محكوما بالوضعية التاريخية للوعي الأوروبي(كما جسده بول فاليري) التي ولدتها نتائج الحرب العالمية الأولى الحاملة في أحشائها صيغتها الثانية المنقحة والمزيدة، الحرب العالمية الثانية. كما أن ابستمولوجية الكتابة التاريخية عرفت تحولات كبيرة منذ ذلك التاريخ، حولت التاريخ إلى ساحة حروب منهجية وفلسفية لازال صداها يتردد إلى اليوم.

في حدود وخطورة المعرفة التاريخية

• تعريب وتقديم محمد زرنين

النص المُعرب:

في التاريخ

إن التاريخ من أخطر ما استطاعت كيمياء العقل أن تنتجه ! كما أن خصائصه معروفة جيدا: فهو يولد الأحلام و يسكر الشعوب ويدوخها؛ يلد لها الذكريات الزائفة ويقوي ردود أفعالها؛ يبقي على جراحها القديمة ويعذبها وقت راحتها؛ يقودها إلى هذيان العظمة أو إلى هذيان الاضطهاد؛ يجعل حياة الأمم إما مريرة أو رائعة، لا تحتمل أو تافهة؛ يبرر ما نريد (تبريره)، ولا يعلمنا شيء دقيقا، لأنه يتضمن كل شيء ويقدم الأمثلة عن كل شيء.

كثيرة هي كتب(التاريخ) التي كتبت وكانت عناوينها من قبيل:» درس كذا، وعبر كذا، ...الخ«! لا شيء أكثر بلادة من قراءة هذه الكتب بعد الأحداث التي تلت الأحداث التي حاولت هذه الكتب (التاريخية) تأويلها من منظور (دلالتها) المستقبلية. ففي الحالة الراهنة للعالم، يعتبر خطر الوقوع ضحية لإغراء التاريخ أكبر مما كان عليه من قبل.

إن الظواهر السياسية لعصرنا تزداد تعقدا، و يعرف سلمها تحولا لا مثيل له، أو بالأحرى يرافقها تحول في نظام الأشياء ذاتها. فالعالم الذي شرعنا في الانتماء إليه، أناسا وأمما، ليس سوى عالم يشبه العالم الذي ألفناه. ونظام الأسباب الذي كان في الماضي يحكم مصير كل واحد منا أصبح، اليوم، يمتد إلى كل الكوكب الأرضي، مما جعل النسق يهتز بكامله عند كل زعزعة مهما كانت صغيرة. لم تعد هناك قضية منتهية تم حسمها بصفة نهائية بالنسبة لأي موضوع أو مسألة.

حدد التاريخ، كما تم تصوره في الماضي، في مجموعة من السلاسل الكرونولوجية المتوازية، وتتم بين الحين والآخر الإشارة إلى ما يربط عرضيا بينها في هذه النقطة أو تلك. وقد كانت هناك محاولات لإبراز الطابع السانكروني، لكنها لم تعط نتائج، اللهم البرهنة على عدم جدواها ونفعها. مثلا، ما كان يجري في بكين أثناء فترة حكم قيصر؛ وما كان يجري في زامبيز في فترة حكم نابليون، وما كان يجري في كوكب أخر، عير أن تاريخ الحنين لم يعد ممكنا. فكل الموضوعات التاريخية أصبحت تتداخل مع بعضها البعض؛ وكل حدث بمجرد ما يقع، تتعدد دلالاته المتزامنة وتتشابك فلا تعود تقبل الفصل في ما بينها.

في هذا السياق الجديد، يضيع معنى سياسة روشيليو أو بسمارك؛ فالمفاهيم التي فكرا بها خططهما، والموضوعات التي اقتراحاها على طموحات شعبيهما، والقوى التي استحضراها في حساباتهما، كل هذا يصبح شيء تافها أو لا شيء. لقد كانت قضية القضايا بالنسبة لرجال السياسة، ولازالت كذلك بالنسبة للبعض، هي التوسع والحصول على (مجال ترابي)؛ ولأجل ذلك تم اللجوء إلى الإكراه لنزع هذه الأرض المرغوب فيها. وكل شيء قيل في هذا الموضوع. ولكن من منا لا يرى أن التنبؤ لم يعد في مقدورنا، كما أن حصر التبعات المباشرة لما نقوم به لم يعد ممكنا في مثل هذه المحاولات التي تأخذ صيغة ندوة (دولية)، فمواجهة ثم معاهدة يتدخل فيها الجميع بحيث لم يعد يقع أي شيء من دون أن يتدخل فيه العالم أجمع!

كل عبقريات الحكومات الكبرى في الماضي تجد نفسها منهكة (القدرات) وعاجزة، بل وحتى غير قابلة للاستثمار والاستخدام بفعل تعاظم نمو الترابطات داخل حقل الظواهر السياسية. فلا عبقرية ولا قوة الطبع والعقل ولا تقليد، ولو كان بريطانيا، يمكن أن يفتخر اليوم (بالقدرة) على تغيير أو معاكسة حالة أو ردود فعل عالم إنساني لم تعد تلائمه الهندسة التاريخية القديمة ولا الميكانيكا السياسية.

تجعلني أوروبا أفكر فيها كموضوع وجد نفسه فجأة منقولا إلى مجال أكثر تعقيدا، حيث أصبحت كل الخصائص المميزة لها والتي بقيت لمدة من الزمن هي هي من دون تغير، تخضع لترابطات مختلفة تماما، جعلت التنبؤات التي كانت ممكنة مستحيلة، والحسابات التقليدية تافهة، وهو ما لم تكنه من قبل.

إن عواقب الحرب الأخيرة(الحرب العالمية الأولى) تُظهر لنا أن الأحداث التي كان من شأنها في الماضي أن تحدد لأمد بعيد ملامح وسير السياسة العامة، أصبحت تظهر بعد سنوات، وبفعل تعدد الأطراف المتدخلة، وتوسع مسرح الأحداث، وتداخل المصالح، مُفرغة من طاقتها، وضعيفة أو متناقضة بفعل النتائج المباشرة. وعلينا أن ننتظر أن تصبح مثل هذه التحولات هي القاعدة، فبقدر ما سنتقدم بقدر ما ستتراجع الآثار البسيطة، وبقدر ما ستنعدم القدرة على التنبؤ بها، وبقدر ما ستبتعد العمليات السياسية، ومعها التدخلات المسلحة عن أن تكون وفق المنتظر منها. إن (تغير)المقاييس والمعايير والمساحات و الكتل وترابطها المعقد وصعوبة موقعتها وتحديدها وعدم انتظام وقعها، كل هذا سيفرض أكثر فأكثر سياسة مختلفة عن السياسة الحالية. أصبحت المفعولات أو الآثار لا تقبل أن تحسب انطلاقا من أسبابها، تكون متعارضة معها. وربما كان من الخطير واللامعقول والعبث، من الآن فصاعدا، البحث عن الحدث، أو محاولة إنتاجه، أو منعه. وربما توقف العقل السياسي عن التفكير عبر الأحداث ومن خلالها، وهي عادة ندين بها بشكل أساسي للتاريخ الذي حافظ عليها. ولا يعني ذلك أنه لن تكون هناك أحداث ولحظات حاسمة وبارزة على المدى البعيد، بل ستكون هناك أحداث عظيمة؛ لكن أولئك الذين تكون مهمتهم هي انتظارها والتحضير لها أو التحكم فيها، سيتعلمون بالضرورة كيفية التحرر من تبعاتها. ولن يكفي اجتماع الرغبة مع القوة لتحقيق أي مشروع، فلاشيء حطمته الحرب الأخيرة أكثر من تحطيمها لادعاء القدرة على التنبؤ. ولكن المعارف التاريخية لم تكن تنقص، آنذاك، على ما يبدو !

إن الكذب بخصوص أحداث تاريخية (وقت حدوثها، إذا كانت قد وقعت فعلا، أو بعد وقوعها) ليس لصيقا بنظام الحسن الثاني بالطبع. فمنذ القدم، لم يعتبر الكذب باسم الدولة، في أسوء الحالات، إلا ذنبا صغيرا بل اعتبره البعض علامة على دهاء سياسي يضحي بالأخلاق الاعتيادية باسم المصالح العليا للجماعة أو القضية المدافع عنها، سواء كانت هذه الجماعة أمة، طبقة أو حزبا سياسيا. كما أن النبي، حسب بعض الأحاديث، رخص بالكذب في ثلاث مجالات:

الحسن الثاني والوطنيون

حقـــــائق وتحـــــاملات

فقد نقل الترمذي عن أسماء بنت يزيد قولها: «قال رسول الله (صلعم) : لا يحل الكذب إلا في ثلاث :يحدث الرجل امرأته ليرضيها ،والكذب في الحرب، والكذب ليصلح بين الناس». ونفس الحديث أورده الألباني مع حذفه لكلمة «ليرضيها». كما روى الصحيحان عن جابر بن عبد الله: «قال النبي صلى الله عليه وسلم: الحرب خدعة». والمخادعة تعني فيما تعنيه إظهار الأمر وإضمار خلافه تدليسا على العدو.(1)

وبما أن كثيرا من رجال السياسة يعتبرون أن السياسة ليست سوى استمرارا للحرب بمناهج أخرى، فإنهم لا يجدون حرجا في التحرر من الحقيقة من أجل مواجهة خصومهم بشكل أكثر شراسة، وهم يقومون بذلك بضمير مرتاح تماما. سنقدم في الصفحات التالية أمثلة عن كذب الدولة في عهد الحسن الثاني أو عن طريق معاونيه الأقربين.

قضية المؤامرة على حياة ولي العهد:

في أواخر 1959 ومستهل 1960، أطلق الأمير الحسن، القائد الأعلى للقوات المسلحة الملكية والرئيس الحقيقي لكل أجهزة الأمن بالبلاد، أول حملة قمع كبيرة ضد ما سيصبح فيما بعد اليسار: أوقف الفقيه البصري وعبد

• المعطي منجب*

الرحمان اليوسفي منتصف دجنبر من أجل جرائم صحافة والمس بشخص الملك: وكانا يشغلان، على التوالي، وظيفتي مدير ورئيس تحرير جريدة «التحرير». غير أن الاتهام لم يكن إلا ذريعة لتبرير وضع أهم قياديي المقاومة وجيش التحرير في الجنوب في الظل لتفكيك هذا الأخير الذي كان بمثابة شوكة في رجل القصر الذي كان يستعد لإقصاء جميع منافسيه الفعالين من أجل إرساء نظام الملكية المهيمنة. في الأسابيع التي تلت إيقاف زعيمي الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. انطلقت عملية اقتناص حقيقية ضد أعضاء جيش التحرير. بنبركة، الذي كان يخشى على سلامته، كان مضطرا إلى مغادرة البلاد والاتجاه إلى المنفى في مستهل 1960. لتبرير هاته الحملة «أخبرت» الدولة الرأي العام بأن نشطاء في هذا التنظيم تآمروا على حياة الأمير ولي العهد.

مع مرور الوقت، نسي الملك حتى قصة «المؤامرة» التي حيكت ضد حياته الخاصة. القصة التي حبك جميع أجزائها بمساعدة مصالحه سنة واحدة قبل وفاة أبيه. أحد أهداف «كذب الدولة» هذا، كان يتمثل في التحكم في محمد الخامس من أجل إبعاده عن وطنيي اليسار الذين كان يتعاون معهم بشكل وثيق من خلال حكومة عبد الله إبراهيم.

لنستمع إلى الحسن الثاني إذن بعد مضي ثلث قرن: في 1992، كان لهذا الأخير حوار مع إيريك لوران، الصحافي بيومية «لوموند» الذي كان بصدد إعداد كتاب حواري مع ملك المغرب:

سؤال إيريك لوران: «ما كانت طبيعة المؤامرة التي دبرت ضدكم في 1959؟»

الحسن الثاني: «مؤامرة في 1959؟ لا. لا أرى ذلك. بعد ذلك نعم لكن...»

إريك لوران «كان ذلك مرتبطا بتصفية جيش التحرير؟»

الحسن الثاني: آه لا. لم يكن ذلك مؤامرة... أما عبد الهادي بوطالب فقد نسي كذالك أن الحسن الثاني نفسه «برأ» قياديي جيش التحرير في حواره مع الصحافي الفرنسي وبقي وفيها «للاأدريته»، كما تشهد بذلك بعض تصريحاته على شاشة قناة الجزيرة. ففي جوابه على أحمد منصور الذي كان يستجوبه حول قضية المؤامرة ضد حياة الأمير ولي العهد، ترك بوطالب المجال مفتوحا أمام أنه ربما كانت هناك، بالفعل، مؤامرة من لدن بعض قياديي الاتحاد الوطني للقوات الشعبية ضد حياة الأمير الحسن، وربما لم تكن. «وفي جميع الحالات، كان **هناك تمرد خطير..».**

وفي الحقيقة، بعض الأشخاص السذج ذوو التكوين الأولي، الذين كانوا أعضاء في جيش التحرير خلال فترة حياته القصيرة، كثيرا ما يتحدثون إبان التوتر بين القصر ووطنيي اليسار عن«تصفية» هذه الشخصية أو تلك التي يعتبرونها عدوانية تجاه رموز الوطنية المغربية. غير أن مؤامرة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، ضد من سيصبح الحسن الثاني لاحقا في تلك الفترة لم تحدث أبدا. ومن هنا أتى تصريح الحسن الثاني السالف الذكر.



مشكل الحدود مع الجزائر أو حينما يكذب الحسن الثاني وزيره الأول

صرح أحمد العراقي، الوزير الأول الأسبق للحسن الثاني إبان سنوات الرصاص، لجريدة «لاكازيت» في 2008 بأنه:

«في 1958، بعثت فرنسا السفير ألكسندر بارودي (إلى المغرب)..كان يحمل رسالة من الجنرال دوكول، مفادها أن فرنسا مستعدة لفتح مفاوضات حول الحدود المغربية الجزائرية في ما وراء فكيك. غير أن بعض الأشخاص في الحكومة قالوا لمحمد الخامس: «لقد اعترفت بالحكومة المؤقتة لفرحات عباس. سيكون ذلك طعنة من الخلف...للحكومة الجزائرية إذا شرع في المفاوضات مع فرنسا...(ثم يضيف العراقي): أتى فرحات عباس واجتمعنا بالمحمدية. وهناك تم التوقيع على اتفاق يؤكد أن الحدود الموروثة عن الاستعمار لن تفرض على المغرب. لكن الجزائريين لم يفوا بوعدهم».

إنها أقوال مغرضة ضد الوطنيين (الذين يشير إليهم العراقي بعبارة «بعض الأشخاص في الحكومة)، إنه ينفي أي مسؤولية للقصر في ما آلت إليه الحدود مع الجيران من الشرق».

لنحاول إعادة ترتيب الأحداث على شكل أسئلة: متى أبانت قوة استعمارية كفرنسا عن كرم حاتمي من هذا القبيل مقترحة على بلد أجنبي جزءا من ترابها؟.

لا يجب أن ننس أن الجزائر كانت عبارة عن ثلاث محافظات فرنسية كما هو حال كورسيكا أو بروفانس. لم تكن الجزائر ترابا فرنسيا خالصا، وإنما أيضا جزءا لايتجزء من حلف شمال الأطلسي، ولهذا السبب الأخير ترددت قوة من حجم الاتحاد السوفياتي في دعم الثورة الجزائرية في بداياتها. كان هدف دوكول وبارودي يتمثل، بكل بساطة، في وضع حد للتضامن المغربي الجزائري المناهض للاستعمار من أجل عزل مقاتلي جيش التحرير الجزائري.

وبهذا الصدد، كان المغرب سيكون في وضع لا يحسد عليه في إفريقيا وباقي دول العالم المستعمرة، لو قبل العرض الفرنسي المزيف. إذا كانت فرنسا فعلا متحمسة إلى هذه الدرجة للتفاوض حول الأملاك السابقة للإمبراطورية الشريفة، فلماذا رد دوكول بجفاء على محمد الخامس، «رفيقه في التحرير»، عندما احتج ملك المغرب في وقت لاحق على الانفجار التجريبي للقنبلة الذرية الفرنسية في منطقة اعتبر محمد الخامس أنها جزء من المغرب في حدوده التاريخية. كما أن محمدا الخامس، بنصيحة وطنيي الحكومة أو عدمها، لم يكن ليقبل التفاوض مع الفرنسيين من وراء ظهر الجزائريين لأنه لم يكن ليتحمل أن ينتهز عبد الكريم الخطابي، المقيم حينئذ بالقاهرة، الفرصة ليدين كل من يتخلى عن الالتزام بالاستقلال التام لمنطقة المغرب العربي بأكملها.

فيما يتعلق بقضية الحدود هذه: صرح الحسن الثاني في 1992 للصحافي الفرنسي نفسه: «بعث بارودي من طرف الجنرال دوكول مصرحا: «نحن على مشارف تسوية هادئة مع الجزائر ونعتقد أنه سيكون مناسبا أن يناقش المغرب وفرنسا الآن مشكل حدودهما». أجابه والدي: «هذا لن يكون، لن أفاوض في هذه الظروف. سيكون من جانبي، طعنة من الظهر للجزائر المقاومة. سنتدبر أمورنا في ما بعد»... لكن الجزائريون تمسكوا بالفصل الشهير من معاهدة أديس أبابا الذي يؤكد على أن الحدود الموروثة عن الاستعمار مقدسة».

ومع ذلك يصرح أحمد العراقي، الوزير الأول الأسبق للملك نفسه، أن أشخاصا في الحكومة هم الذين كانوا يقولون إنه لا يجب التفاوض من وراء ظهر الجزائر المقاومة، وأنه بسبب هذه المبادرة فوت المغرب على نفسه فرصة ذهبية لاسترجاع أراضيه التي نهبها المستعمرون الفرنسيون على الحدود الشرقية للإمبراطورية الشريفة. غير أن الحسن الثاني، يقول هنا، إن أباه هو الذي كان صاحب هذه الفكرة، وكانت بالنسبة إليه مبعث فخر لأنها سلوك رجل شريف وليس خائنا يدبر المكائد من وراء جيرانه في أوقاتهم العصيبة. ولهذا، اختلطت الأوراق على الوزير الأول الأسبق عندما أراد أن يلصق بأي ثمن كل الأخطاء بالمعارضين للملكية المطلقة.

وبالنسبة إلى مسؤولية القصر في مشكل الحدود الشرقية، فهي ثابتة تاريخيا. العراقي، وهو الدبلوماسي الكفء وذو الدراية بالملف، لاشك أن لديه فكرة دقيقة عن ذلك. بمناسبة المؤتمر التأسيسي لمنظمة الوحدة الإفريقية بأديس أبابا، قرر الحسن الثاني أن تكون تمثيلية المغرب رمزية فقط، في حين كان أغلب زعماء الأمم الإفريقية الفتية حاضرين. ومن نافل القول إن غياب القادة المغاربة أعاق بشكل قوي عمل الرباط في مجال المطالب الترابية المغربية: فقد شكل المجلس التحضيري لوزراء الشؤون الخارجية الأفارقة بأديس أبابا (15-23 ماي 1963) لجنتين مكلفتين بدراسة جدول الأعمال. انتخبت اللجنة الأولى، وهي الأكثر أهمية، الجزائري العياشي ياكر مقررا لها. كانت اللجنةمكلفة بتقديم اقتراحات حول المواضيع الأكثر استراتيجية:

ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية وكتابتها الدائمة؛ التعاون الإفريقي؛ إفريقيا والأمم المتحدة.

رئاسة هذه اللجنة أوكلت لوزير الشؤون الخارجية السينغالي، دودو ثيام. وهكذا، باتت كل من الجزائر والسينغال، وكلاهما جاران لموريتانيا ويدافعان بحماس عن استقلالها ، وكلاهما موضع مطالب ترابية مغربية، في وضعية حاسمة وفي اللحظة الحاسمة. وهكذا وبخطإ من القصر، انطلقت الدبلوماسية المغربية بإعاقة خطيرة، لأن دكار والجزائر فعلتا كل ما بوسعهما من أجل العمل على تبني مبدأ قداسة الحدود الموروثة عن الاستعمار. يجب التذكير هنا، من أجل التاريخ والحقيقة، بأن المهدي بن بركة كان متحمسا لتمثيلية رفيعة المستوى للمغرب في أديس أبابا.

وكما أشار العروي إلى ذلك في كتابه حول «الحسن الثاني والمغرب»، فقد قدم الحسن الثاني كل ما كان يريد بومدين من تنازلات بخصوص الحدود الشرقية، في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، لأنه كان يجب دفع الثمن اللازم من أجل إفشال خطط الثوريين المغاربة الذين كانوا يحاولون الانتظام انطلاقا من التراب الجزائري.

وضع طنجة:

أكد أحمد العراقي في الاستجواب ذاته أنه: «في عهد حكومة إبراهيم، بمعية بوعبيد نائبا لرئيس المجلس، ألغي الوضع الاقتصادي الخاص لطنجة...فقدنا الكثير بإلغاء الوضع الاقتصادي الخاص لطنجة».

في هذه الفقرة، يتهم العراقي الوطنيين بالافتقاد للرؤية الاستشرافية والوطنية. وفي المقابل، يدافع عن الرؤية الملكية التي يعتبرها سديدة.

في ما يتعلق بالمنطقة الدولية لطنجة، نسي العراقي أن وحدة البلاد في تلك الفترة كانت فوق كل اعتبار وأنه في الفترة نفسها التي كان فيها فريق إبراهيم-بوعبيد يأخذ القرار الأليم بإعادة إدماج طنجة في نسيج الاقتصاد الوطني، كان الريف يشتعل ويهدد بالانفصال.

الحديث عن ازدهار طنجة المدمر كلام سهل ويفتقد الحس التاريخي. لقد كانت فترة ملأت فيها المذاهب القومية كل الأنفس واخترقت فيها كل الآفاق وكان من المستحيل أن نبرر لشعب، كيفما كانت الامتيازات الاقتصادية والمالية، الحفاظ على الوضع الاقتصادي الخاص لطنجة و«البسيطة» في الشمال...

يمكن أن يتساءل البعض عن الأسباب التي تدفع بعض معاوني الحسن الثاني إلى «التدليس» في التاريخ والواقع من أجل تبييض صفحة نظام أوطوقراطي معروف باحتقاره للحقوق الإنسانية الأساسية. لا شك أن الخوف المستدمج يشكل أحد الأسباب.

إن التصريح التالي للوزير الأول السابق، لا يكشف فقط عن الرعب الذي كان يزرعه الحسن الثاني في معاونيه، وإنما أيضا الاحتقارالذي كان «يشملهم» به.

يحكي العراقي: «كان ذلك بعد الزيارة الرسمية لجلالته لواشنطن في فبراير 1967...بعد عودته إلى المغرب، بعث إلي برسالة يدعوني فيها إلى العودة إلى المغرب بشكل عاجل. تساءلت عما إذا كنت قد ارتكبت خطأ ما خلال الزيارة. وفي الحقيقة فقد كان أبدى رضاه عن عملي. استقليت الطائرة في المساء ذاته...كان يتوجب علي المرور عبر باريس. في مطار الدار البيضاء، وجدت ضابطا عسكريا ينتظرني مع مروحية. لم يمهلني فقد أخذ أمتعتي قائلا: «جلالته ينتظركم». قلت في نفسي لا ب

شك أن الأمر خطير. أودعوني بملعب الهوكي بالقرب من الفيلا . .ضاق بي المكان... استدار الحسن الثاني نحو اكديرة، المحمدي وإدريس السلاوي الذين كانوا يتبعونه وقال لهم: «أقدم لكم وزير الشؤون الخارجية الجديد». بالنسبة إلي، كان ذلك إشارة مفادها: «لا يد لهم في تعيينك».

كنت أبلغ من العمر 36 سنة.

سياسة الهوى واضحة هنا بشكل كبير: حتى أقرب أصدقاء ومستشاري الملك لم يُخبروا بأن الملك سيعين وزيرا جديدا للشؤون الخارجية. غير أن هذا الأخير لم يكن يعلم بذلك هو الآخر حيث تلوى من شدة الرعب طيلة رحلته والغريب أنه يحكي ذالك بكل فخر.

الرعب الذي كان يوحي به الحسن الثاني معاونيه، حتى أولئك الذين كان يفضلهم، كان بلا حدود. لكن هذا الرعب لم يكن مرتبطا بشخص الحسن الثاني فقط ، وإن كان هو وسلفه السلطان إسماعيل بشكل خاص متفوقين في المجال، بل إنه أداة للسلطة والحكامة، كما نقول اليوم.

«غير أن الأكيد، كما كان يقول بويتي، أن الطاغية لا يثق في أن قوته توطدت إذا لم يصل إلى مستوى عدم التوفر إلا على رجال بدون قيمة».

*** ترجمة محمد بوهريد**

«أنا رجل وضوح»، «أنا بالله مؤمن»، «أنا إعلامي بالمعنى الصحيح للكلمة»، «أنا لست حريصا على وظيفة»، «أنا لا أنقل الوشايات»، «أنا لست أسير الملك»، «أنا لم أكن عين الملك على الناس»، «أنا لا أندم على شيء فعلته باختياري ورضاي»، «خلقي لا يلزمني به أحد أنا...

شهادة ذ. عبد الهادي بوطالب

بين الذاكرة المهدورة وحراسة الحاضر والمستقبل

مقدمة:

خاض الأستاذ عبد الهادي بوطالب تجربة الإدلاء بشهادته في برنامج «شاهد على العصر » بالقناة الفضائية «الجزيرة» ضمن حوار مطول امتد على ثماني حلقات، عمل فيها الصحافي المعروف «أحمد منصور»، المنتج والمقدم، وفق تقنيات البحث والنبش اللبقين تارة والمداهمة والمفاجأة المستفزين تارة أخرى، بطريقته الخاصة جدا في ذاكرة ضيفه الذي سبق وشغل أكثر من أربع وزارات وترأس مجلس النواب، وعين أكثر من مرة سفيرا للمغرب، وفوق هذا وذاك عمل كأستاذ للملك الحسن الثاني وهو وليا للعهد منذ أن كان شابا يافعا، ثم مستشاره الخاص وهو في أوج قوته معتليا عرش المغرب ومتحكما في مصيره، مرورا بمرحلة مرضه وهزاله وانتهاء بوفاته، وبالتالي كان لابد من إيلاء الاهتمام لشهادته بما يتناسب مع حقيقة الشاهد، اعتمادا على استرجاع ما خزنته ذاكرته ودون الاستعانة بمذكرات مكتوبة أو وثائق خاصة، ذاكرة من المفترض أنها تحتضن أسرارا وألغازا وتفاصيل ووقائع، ولما لا ذكريات خاصة وحميمية لارتباطه بنظام الحكم في المغرب وشخصيته المركزية المتمثلة في الملك الحسن الثاني.

عمل الصحافي وهو أمام ضيفه، والذي يعتبر صيدا ثمينا بلغة الصحافة، على استعمال كل مهارته ودرايته للحصول على أكبر قدر من المعلومات والاعترافات والأخبار المكتومة.

إنه عمل يدخل فيما أصبح يصطلح عليه بالتاريخ الراهن أو المباشر أو الحاضر، الذي أصبحت وسائل الإعلام تتنافس في الحصول على شهادات تقوم على جدلية الحوار ودينامية التداول مع ما يفرضه من تغيير دائم لزوايا النظر وقدرة استفهامية مفتوحة وتلقائية تتوسل الحدس والشعور والبعد الإنساني، ولا ترتكن للمنطق والعقل دائما، ولا إلى إنتاج الحقيقة المطلقة كما تعودت المقاربة الأحادية، لكن لإنتاج أفكار جديدة عبر خلخلة ذات المستجوَب / الشاهد وفحصها، ووضعها أمام حرقة السؤال وقلقه، وتلاشي المسلمات ومراجعتها... عوض الكتابة، كما يقول «روسو»، وتبعاتها التي قتلت التواصل الحر والخلاق، لأن كثرة الكتابة تعيق ملكات الخيال وتشوش وتربك الذاكرة، وتقوم على تهميش وإبعاد وإقصاء المنطوق والمروي شفاهيا.

إنه تمرين جديد معقد: لأنه إذا كان النص، كما يقول الجاحظ لا يلقى الاستجابة نفسها إذا كان مكتوبا على قطعة جلد أو على دفاتر القطني، فكيف يكون الأمر عندما يظهر في شاشة صغيرة.... تتيح نمطا مخالفا لبلوغ المعرفة والتمكن منها، إنها أقوى بلاغة وأكثر دقة على تكثيف المعاني وعرضها ونشرها من قبيل الاهتمام بالحركات الإيمائية وبنقل الأحاسيس التي تترجم عبر حركة عضلات الوجه والذي يمر

• د. مونشيح محمد

بأربعمائة (400) توليفة ممكنة، إنه رهان معقد، فكيف نهتدي إليه إذن؟ هذا بصرف النظر على أن ما نراه نحن وندركه على وجه الآخرين لا يدركه هؤلاء بالضرورة.

وأمام توتاليتارية الإعلام، وما يكتنفه من محفزات القول، يتردد الباحث المختص في الزج بنفسه داخل هذا الخضم الذي اعتاد التسلح بالمصادر والمراجع الموثوقة، والصياغة بأسلوب مضبوط، المتضمن لعنف رمزي وسلطة غير مرئية على المنطوق الذي يعتمد على الذاكرة الحاملة لبصمات الخصوصية والحميمية والذاتية.... المتجسدة في شكل شذرات تائهة لكنها شذرات ذهبية، في حين نجد التاريخ كان ولا يزال مكونا معفيا متعال كوني ومتخطيا لحدود الحيز الخاص والخصوصي والمحلي والذاتي للأفراد والجماعات، ناهيك عن تهيب المؤرخ من مواضيع «محرجة»، وذات تداعيات حاضرة ومستقبلية، خاصة وأن الحالة المغربية تبدو استثنائية ولا تحظى بشرف البحث والتحليل بما فيه الكفاية على المستوى الكمي والنوعي في مرحلتي (1912-1956) وحقبة ما بعد الاستقلال (1956-2009)، على الرغم من المجهودات المبذولة حاليا. وهو الأمر الذي يجعل المؤرخ في موقع المتفرج وغير المعني أمام اشتداد «حروب الذاكرة» بين



«ذاكرة ملك» و«ذاكرة مناضل» «وذاكرة صحفي» و«ذاكرة معتقل» و«ذاكرة وزير» ... والتي لا تبدو أنها منتهية على الأمد القريب والمتوسط، طالما أن زمن الصراع بين ذاكرة الاستعمار والذاكرة الوطنية لم يكتمل بعد بل مازال بصدد الاكتمال والنشوء، في أفق تحقيق تثاقف وتفاعل سلمي بعد تجاوز التنافس.

إننا إزاء شبه تواطئ بين الفاعل السياسي / الشاهد والفضاء الإعلامي / الصحافي لإنتاج تاريخ مرئي ومروي يتحول فيه الصحافي إلى مؤرخ يتأرجح ما بين الرواية والدراية، لذلك لن نذهب إلى التصديق السريع حتى لا نوصف بالسذاجة، ولن نظهر بمظهر المتشكك حتى لا ننعت بالجحود، وكلاهما يشكلان مطبات للبحث التاريخي نظرا للعلاقة المتشعبة بين الذاكرة والتاريخ، لكن الصدع بما في الذاكرة، إنما هو طرح أو أطروحة تؤخذ أو لا تؤخذ بعين الاعتبار لدى الجمهور / المشاهد الذي يعتبر هو الطرف الثالث في عملية الحوار التي تجاوزت الثنائية، ولا تختزل في ذهاب وإياب بين الشاهد والصحافي، بل تستحضر الملتقي بذاكرته التعليمية التقييمية ولا يقينية المحتوى المنقول إليه.

لذلك فشهادة الشاهد يجب أخذها بكثير من الحذر لما يكتنفها من ذاتية مفرطة ومثالية مغالية ينقلب فيها الشاهد من شاهد على عصره إلى شاهد على نفسه بصرف النظر عن صدقية شهادته أو بهتانها، بالإضافة إلى انتقائيتها فيما يجب أن يقال وما لا يجب، بين المهم والتافه، ما يبعث على الرضى وما يبعث عن الأسى بشكل مقصود أو غير مقصود، ثم تأرجحها بين القول والإحجام عنه وما يتخللها من غموض وبياض وتقطع وصمت مقابل توقد وتجاوب وانطلاق الشهادة، وهذا التأرجح هو الذي يحيل على إشكالية اللحظة والزمن وامتدادهما، انطلاقا من معنى معين للتاريخ كأحد سبل تغليب معنى معين لماضي الشاهد الذي لعب دورا في تشكيل حاضره، وبما في ذلك توجهاته ومهامه الراهنة، وانطلاقا من الحاضر وعنه، إذ لوحظ ذلك من خلال تناوله لبعض جوانب اشتغال النظام السياسي من خلال مؤسساته وأجهزته (الحكومة، الوزراء، البرلمان، مستشارو الملك) وعبر مسألة العنف (الأمن، الجيش...).

بين الشهادة والتمركز حول الذات:

ربما عمل ذ. عبد الهادي بوطالب وهو يقدم شهادته بنصيحة سقراط عندما انطلق من إيمان لا خلاف عليه بحقيقة المظهر المرغوب، إذ قال: «كن كما ترغب بالظهور أمام الآخرين»، لذلك لم يخرج الشاهد عن بديهية التركيز على الذات، وقد لا نضيف جديدا إن قلنا «أن قصص الحياة كما يرويها أصحابها تمزج حقائق موضوعية بأخرى شعورية ذاتية، تجارب واقعية بأخرى خيالية» لذلك كان الشاهد طيلة

حلقات البرنامج مكثرا من صيغة المتكلم، رغم حذره الظاهر بعدم الوقوع في مثل هذا «الفخ» والظهور بمظهر المهووس بالنفس، غير أن التجرد من الذاتية والفصل بينهما وبين المواضيع المطروحة كان متعسرا، إذ كرر في كثير من المرات ضمير المتكلم: «أنا رجل وضوح»، «أنا بالله مؤمن»، «أنا إعلامي بالمعنى الصحيح للكلمة»، «أنا لست حريصا على وظيفة»، «أنا لا أنقل الوشايات»، «أنا لست أسير الملك»، «أنا لم أكن عين الملك على الناس»، «أنا لا أندم على شيء فعلته باختياري ورضاي»، «خلقي لا يلزمني به أحد أنا...

قد يشفع للشاهد أن طبيعة الشهادة والبرنامج تحتم عليه الحديث عن الذات، عن شخصية الشاهد باعتباره صانع الحدث أو مساهما فيه أو قريبا منه، لكنه قطعا لم يوفق في تمرين عدم الوقوع في حالة التماهي بين الموضوع والذات، أو ما يسمى بالموضعة أو التشييء، لم يستطع التخلص من عكس صورة مثالية عن شخصه وتاريخه، إذ لوحظ اعتداده بالذات والثقة بها وتمجيدها، لأنه عمل على إسقاط كل ما لا يلاءم الصورة التي أحب الظهور بها في أدواره السياسية وعلاقاته بالسلطة كشخصية لا غنى عنها، تنتج المعنى والرمز للنظام فهو الذي يملئ الثغرات، ويساهم كل يوم في صناعة وصياغة الأحداث التاريخية المغربية الداخلية والخارجية، ومتعدد المواهب والثقافات، المعاند والممانع، الديمقراطي والمستقل، المنتفض لكرامته والغضوب لشهامته، النزيه والمتعفف، الوطني والمجتهد، الناجح في شكل شيء...

أمام كل هذا لم يكن متوقعا أن يطلعنا الشاهد على دقائق حياته، المبهج والمحزن، بل والمخزي فيها وهو من مشاهير رموز مرحلة، كما فعل البعض على ندرتهم، «كإدوار سعيد» في زمنه الضائع مثلا.

فهل الشاهد بصدد إنتاج تمثلات واستيهامات عن نفسه، حول مكانته ودوره الحقيقي أو مجرد هلوسات ذاتية تحولت إلى وقائع تاريخية من نوع رجع الصدى، قصد معالجة أسقامه النفسية كما يقول علماء النفس؟ هل ممارسة السلطة تفعل فعلها في أصحابها وتفتنهم لدرجة الوصول إلى درجة الأعتلاء والتباهي بأثر رجعي بانتصارات وإنجازات كانوا يرغبون في لعب أدوار البطولة فيها ؟

إن متابعة الشاهد وهو يتحدث هو ما يجتذب الباحث للإنصات إلى نبض الجانب النفساني، إن لم نقل الجواني فيه كحنين للذات لا يفقد خصوصيته بعد كنوستالجيا إلى «الحدث الساخن» كحضور وجداني إنساني يتكلم عبره صاحب الشهادة ويلتقطه الناظر والمستمع، ويستوعبه الواعي.

لذلك سرعان ما ينتهي الانبهار ويدخل المؤرخ وعالم السياسة والسوسيولوجيا... في عمليات التمحيص والغربلة، ويصل كل واحد إلى حكمه الترجيحي حول الحوادث ونسق آثارها، كما يقول عبد الله العروي، ويتحول الشاهد على عصره إلى شاهد على نفسه، سواء أكان شاهد صدق أو شاهد زور.

فهل قدم الشاهد شهادته من أجل تقديم الشهادة أو حبا فيها؟ ربما لإبراء الذمة، لإبراء ذمة الآخرين، للتطهير الذاتي، لإشفاء الغليل الذاتي بالزيادة أو النقصان، لخدمة رهانات الأحياء...؟

ربما وجب التعامل مع صاحب الشهادة على أنه إنسان وتجربة وعصر، وأنه شكل وخواص وقسمات، والكل في النهاية محكوم بطبائعه، ومحكوم في نفس اللحظة بضروراته ومؤدى ذلك أن كل حياة إنسانية هي لحظة تاريخية معينة فيها ما فيها، ولها مالها، وعليها ما عليها.

بين الشهادة والانتقائية:

كان الشاهد انتقائيا في استحسان محطات بعينها، مرتاحا ومسترسلا ومتكلما بسجية في المقابل كان منقبضا متوجسا وقلقا في مواضيع أخرى ومعرضا عنها، وهذا شيء عادي، فهناك محطات في تاريخ الإنسان باعثة على الرضى في التذكر، وهناك محطات أخرى باعثة على الأسى والإنكار، لكن من سوء حظ ضيف البرنامج أن ركز الصحافي على هذه المراحل أكثر من غيرها، عبر تصيد ما تحاول ذاكرة الشاهد إخفائه وطرحه إلى منطقة الظل، إذ كثيرا ما لوحظت توجيهات وتنبيهات المستجوب بعدم القفز والتجاوز واحترام التسلسل الزمني الموضوع سلفا الذي يخضع لتدرج منطقي صارم موقوف على قوتي الأسباب والنتائج، إذ عمل الشاهد على الربئ بنفسه عن ملامسة بعض الفترات التاريخية الداخلية والتي تميزت بالعنف ما بين الفاعلين (أجنحة المقاومة، جيش التحرير....) خلال مرحلة الحماية وما بعدها (وفاة الملك محمد الخامس الغامضة، «تصفية» عباس مسعدي، اغتيال المهدي بنبركة....) كما حاول الشاهد القفز على مرحلة كاملة من تاريخ المغرب، مرحلة عاشها إلى جانب الملك الحسن الثاني من 1972 إلى 1990، أراد أن يطويها طيا وأن يسدل عليها الستار، كان الشاهد على أعصابه مستعجلا كلما تعلق الأمر، كما يقال، بفسيل المرحلة القدر (1981–1984–1990)... فقد فيها الرغبة في الكلام، أما عندما يتعلق الأمر بالشأن الخارجي، يذهب الانقباض والاحتراس وتفك عقدة لسان الشاهد، يصف ويحلل ويبرز الأحداث والشخصيات بدون مواربة، خصوصا عندما يتعلق بشخصيات أجنبية مثل شخصية العقيد معمر القدافي أو الملك إدريس وشاه إيران وجمال عبد الناصر... أو بالوضع الذي كان سائدا بسوريا وانقلاباتها المتسارعة والمتكررة.... إذ لم يكن يتردد في مد الصحافي بتفاصيل وجزئيات لا تقل أهمية، ويصبح الحوار مفتوحا وأكثر تلقائية، يسمي الأشياء بمسمياتها عندما يريد، ويلجأ إلى إثبات ما يصرح به بشهود عيان أحياء.

ربما لأن الشاهد كان يعي جيدا مدى الامتدادات التي تحتفظ به هذه المراحل في الزمن الراهن على المستوى الداخلي والتي من شأنها أن تمسه كفاعل ومسؤول عن الحدث أو قريب منه، خصوصا في تحديد المسؤوليات التي عرفها ولازال يعرفها المغرب.

إذن هناك انتقاء منهجي ومتعمد لما يستحق أن يقال وما لا يستحق، عمد الشاهد إلى إنتاج تصورات، لها أثرها في الحاضر والمستقبل، لمع أشخاصا وأهمل أخرى أبرز أحداثا وغيب الباقي.

ورغم ما سبق يصعب على المتلقي فهم دوافع الكتم والقفز، حتى يصبح في بعض الأحيان إشعاع المتخفي والفحص الذاتي للنفس ضربا من المستحيل.

كما لوحظ على ضيف البرنامج تغيير قبعة الشاهد وتقمص شخصية المحلل السياسي تارة، وتارة أخرى شخصية الخبير القانوني، إذ تم رصد تعدد الأصوات وتباين مستويات الخطاب وتنوعه، كلما أثيرت مسألة تحديد المسؤوليات، ووجدنا الشاهد يتناول بعض المواضيع بتعفف كبير، يعطي الانطباع بأن للشاهد معطيات مهمة يترفع على البوح بها، أو يمتنع بشكل نهائي عن الدخول فيها بترديد عبارات «لا أدري»، «لا أعلم»، «ليس لدي ما يثبت»، «ليس لدي ما ينفي»...

ويمكن القول أن ثنائية التافه والمهم لعبت دورها عند المستجوب والمستجوَب، فما كان تافها عند الأول لم يكنْ كذلك عند الثاني، والعكس صحيح، وهذا ما نبه له أحد المختصين إذ قال: «تكتسب أتفه الأشياء حين تستعيدها عين الذاكرة تلك الحيوية والرفاهية والأهمية التي تكتسيها الحشرات أثناء النظر إليها عبر زجاجة مكبرة، لا حد للبهاء والتنوع»، لذلك فالعديد من الأحداث والمعطيات قد تبدو بديهية في السياق السياسي المغربي، لكن عندما ندقق الأمر فيها، ومع مرور الزمن، وعبر مقاربات متعددة من معاينات مختلفة تصبح مهمة.

لذلك فالتمييز بين المهم والتافه، ما يستحق الذكر وما لا يستحق، ما يقال وما يجب أن يترك جانبا، حكم مؤقت قابل دائما للاستدراك، وربما لهذا السبب عدت كتابات «المؤرخ» الناصري صاحب «الاستقصا» ناقصة، لأنه لم يهتم إلا بما هو خارق للعادة... في حين ما يهم المؤرخ هو الحياة العادية كذلك.

وكيفما كانت استقلالية الشاهد المعبر عنها وحياده، ومحاولة ترك المسافة اللازمة بينه وبين النظام السياسي الذي اشتغل فيه وتفاعل مع أطرافه، فإنه ظل متأثرا بمنظوراته بإكراهاته وإيديولوجيته و«إستراتيجيته» والتي لم تخرج بالإضافة إلى الرغبة في تملك السلطة والتوسع فيها بامتلاك الماضي معرفيا ورمزيا، لأنها بالإضافة إلى أنها انتقائية وتبحث عن شرعية وتؤكد على معان وتنتج مصالح، ليست بالضرورة معبر عنها، فإنها تطرح سؤال حول مطابقتها أولا مطابقتها للواقع.

الشهادة بين القول والإحجام عنه:

إن رغبة ذ. عبد الهادي بوطالب بالشهادة هي رغبة واعية، هدفت إلى إعادة تركيب صورة الزمن الذي مضى كما يتذكره الشاهد والذي بلغ ما بلغ من سن النضج، إن لم نقل الشيخوخة، ومداهمة مراحل شاشعه من تاريخ المغرب المستقل وما بعده كفرد في التاريخ، قصد التطرق إلى بعض المسكوت عنه.

فهل ركب الشاهد الصراحة إلى أبعد مداها؟ هل أماط اللثام عن كل ما هو سري؟ نطرح هذه الأسئلة لأن المتتبع لمجمل شهادته، قد يفاجئ بحجم الصمت ومساحة البياض وانحباس الكلام ومغالقه وتقلصه واقتصاده لدرجة الإمحاء، كلام يتطلب الإنصات وإرهاف السمع بعدما يتوقف اللسان عن النطق كما يقول أحد الباحثين في سيميائيات الصمت، لقد فقد الشاهد وصفه وشفافية عرضه وتلقائية تناوله وإشراقاته الأدبية التي عودنا عليها في كتاباته ومحاضراته، كلما تعلق الأمر ببعض الملفات الداخلية والشائكة، وكأننا أمام ذاكرة مهدورة مثقوبة وانتقائية، تحضر أسماء وتغيب أخرى ويخلط بينها (خلط بين بوتفليقة وبنبركة (كان يقصد بنبركة)، بين الحسن الثاني ومحمد الثاني (كان يقصد الحسن الثاني)، بين الاتحاد الوطني للقوات الشعبية والاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية مرتين (كان يقصد USFP)، بين عيد الفطر وعيد الأضحى...) كل ذلك مضاغ بلغة عربية ركيكة وعامية مشرقية (إش أسوي، أنا ليش).

ومن الأخطاء الجسيمة التي وقع

فيها الشاهد إنكاره لواقعة «النهر» التي تعرض لها من لدن الملك الحسن الثاني بعدما رفض مصافحة شاه إيران، على الرغم من أنه سبق له أن أثبت الواقعة وبخط يده في كتابه المنشور سنة 2001 تحت عنوان «نصف قرن من السياسة» في الصفحة 294، وكأن كل ما يكتب لا يداع ولا يقال على شاشة الفضائيات، هذا بالإضافة إلى ما سبق ذكره من تحفظ الشاهد بخصوص تكرار النفي المثيرة للانتباه (تجاوز تكرار عبارة «لا أدري» عشرة (10) مرات، كما أن تجليات الاختزال واضحة وسيادة التملص والتأكيد والنفي (إيه، لا)، وقول الشيء ونقضيه، إظهار بطاقة وإخفاء أخرى.

كلها عناصر ظلت تؤثث مجريات الحوار، إذ تبدت حالة المتكلم المتقلبة وسياقها المتأرجح تصبح فيها الأخطاء تكتسب قيمتها بفضل ما تنبه إليه «فرويد» (S Freud) كأفعال ناقصة، وأهمها الزلة اللسانية (Lapsus) التي تعد تركيبا مختلا أولا محرفا للفظة لكن لها معنى في السياق اللاواعي للشخص.

قد يكون لذلك علاقة بعاملي السن والنسيان، لأن الشاهد اعتمد على الذاكرة عن طريق الاسترجاع، أو لصعوبة التخلص من الشروط المرتبطة بلحظة تقديم الشهادة أو بفعل الانفعال والمزاج أو خطأ اللحظة واللاوعي وأشياء أخرى، كما قد يكون لذلك علاقة بمواصفات الصحافي ودرجة تواصله مع المستجوب ومهمته البيداغوجية، وكل ما يطرحه هذا التمرين من صعوبة، فرغم تحفيز المحاور واستفزازه لانتزاع حقائق داخلية والخروج من طبيعة الحوار التلقائي، لم يتمكن من اختراق وقائع وأحداث ظلت مظلمة وسرية، لم يكن هناك تجاوب تام بين المستجوب والمستجوَب في تبادل الآراء والمواقف وتجاذبها، إذ كثيرا ما تم إغلاق الأجوبة ب «ممكن»، «يجوز»، غير أن للإعلام إكراهاته فهو لا يستحسن الساكتين، ولا يمكنه أن يعيش على حكايات أولئك الذين لا يقولون شيئا مهما.

لكن لابد من التأكيد على أن أي سؤال عن شيء مجهول يفترض جوابا يعرف كل شيء، كما يقال، ثم إنه من الصعب تجاوز الكتمان وإلغائه دفعة واحدة، سيما وأنه لا يوجد تنظيم يعيش بدون سر، فكيف يكون الأمر في بنية سياسية تقوم على ثقافة التكتم كما هو الحال في الشأن المغربي؟

وبالتالي ما على الباحث إلا أن يكتفي بالتركيز على ما هو واضح من القرارات ومن اتخذها، والاجتهاد في فهم الدوافع الكامنة وراءها، وعلى «منطق» النظام الاجتماعي والسياسي المغربي، دون إدماج جميع الأحداث في التحليل، ولتتحول الشهادة لنقل الصورة التي كانت سائدة عند أصحاب القرار ومعاصريها.

فهل إحجام الشاهد على الكلام له علاقة بالحذر التأويلي كأساس معرفي يتفادى التهور في إعطاء تفسير واحد وكلي؟

إن السكوت تفريط، والحديث عن السياسة وفي السياسة هو حديث عن التاريخ الفائر، وبالتالي لا يمكن التذرع بأن الوقت لم يحن بعد للكلام، وهذا ما يحيلنا على إشكالية اللحظة والزمن وامتدادهما.

الشاهد بين الزمن المباشر والماضي

يظل إشكال الزمان مطروحا رغم التجاهل والإغفال المقصودين، سواء كان زمنا بعيدا أو مباشرا... لأن كل زمان خالق لحقيقته التي تتغير بتغير الظروف الاجتماعية وتملي شروطها على الفاعل الاجتماعي. وكلما كانت اللحظة قريبة من الواقعة التي تدور حولها الشهادة، كلما كان ذلك مطلوبا، لأن السياسة تاريخ سائل يواصل انهماره لا يقبل تحفظا على المواقف وآراء الفاعلين وغير الفاعلين إلى أجل غير مسمى.

فالشاهد وهو يتذكر يكون فعله ممتدا في الزمان، له علاقة بما سبق وصلة بما يلحق، أو منطلق ومؤدى، أو ممهدات وخلاصات، فيكون التذكار بالضرورة عقلا، والرجل الذي يقول لنفسه «الآن وقد صار كل شيء ورائي دعني أر إن كنت قادرا على ترتيب الماضي لنفسي» إنما يغش نفسه حين يفكر أن كل شيء يقع وراءه، إن النفس التي يحاول أن يرتب كل شيء لها هي نفسه الحاضرة».

لذلك فطريقة عرض الأحداث وكيفية تحليلها واستنباط نتائجها طيلة البرنامج من لدن الشاهد ومن موقع ذاته المطلة على الماضي بعوامله وشخوصه، ظلت محكومة عن قصد أو غير قصد بطبيعة المصالح المعبر عنها أو غير المعبر عنها، لأنه لم يقم بعملية الاستحضار إلا بما يستثيره الحاضر والماضي، هذا الماضي الذي نعتقد عن خطأ أنه انقضى أجله ولا يتصل بنا، ألم يشر عبد الله العروي، وهو المؤرخ، في مقدمة خواطر صباحه عن استغناء هذه الأخيرة عن الخواطر المتعلقة بالوضع الداخلي المغربي، لما قد يكون لذلك من امتدادات على مستوى الحاضر والمستقبل، ولصعوبة التخلص من تأثير الظروف والضغوط التي حبلت بها مرحلة ما بعد الاستقلال.

لكن ما الذي يجعل الشاهد «مهووسا» بهذا الامتداد الزمني على الرغم من أنه ومن خلال شهادته على نفسه، افتخاره بنزعته الاستقلالية والمتجررة وهو في زحمة السياسة ومقالبها؟ فَلَمَا لم يُظهر ذلك وقد قدر له أن يخرج سالما غانمًا بعد مدّة طويلة من العمل المكثف والمضني؟ هل لأنه لم تشب علاقته بالملك الحسن الثاني شائبة رغم علاقته به المتراوحة بين الانسجام والتعاون تارة والجفاء والاصطدام تارة أخرى، وأن ذلك لم يفسد للود والاحترام المتبادلين قضية؟ هل هو الاعتراف بالجميل أو الامتنان غير المنقطع لملكه رغم وفاته، لاسيما وأن ما يسمى ب«العهد الجديد» لم يتوانى في بناء مشروعيته على أنقاض العهد السابق.

لقد كان الشاهد من أنصار حكمة «قل كلمتك وأمشي»، فهل قال كلمته حقيقة؟ كل كلمته؟ هل انصرف؟ هل هو حقيقة راغب في الانصراف؟

نطرح هذه الأسئلة لأنه أثار اسم الملك محمد السادس في شكل إسقاط، وفي بعض الأحيان في شكل زلة لسان أو خلط بين الأسماء أكثر من مرة، فهل انقطع طموح الشاهد في اعتلاء منصب المسؤولية على الرغم من اعتذاره عن استئناف مهامه كمستشار، زهدا في السلطة وتجاوزا لأي إحساس ميتا فيزيقي بالمحدودية والقصور والاندثار، وشفاءا من أي شعور أنطولوجي سلبي.

رب قائل أن الشاهد أصبح كهلا، لكن الإحساس بالهوية الشخصية بالاستمرارية عبر الزمن، يصل من القوة حد اليقين لديه، يرى قصة حياته ليس بطريقة ما كهلا، ربما يكون الشاهد رغم كل المظاهر بأنه هو نفسه كما كان على حد تعبير «رولان بارث».

لذلك كان انطلاق الشاهد من معنى معين للتاريخ كأحد سبل تغليب معنى معين لحاضره، وبدا ذلك جليا في عوامل ماضية لعبت دورا في تشكيل حاضره، وبما في ذلك توجهاته ومهامه الراهنة، وانطلاقا من الحاضر وعنه في صيغة أقرب إلى من يصف كرسيا يرغب في الحصول عليه، دون أن يصف الكرسي الذي كان يجلس عليه عادة.

الشهادة وتدبير جانب من المؤسسات

يمنحنا الشاهد، رغم كل ما سبق، صورة تقريبية عن جزء من الحقل السياسي المغربي وتركيبته وطريقة اشتغاله، ونمط تصريف شؤون الدولة ومركزة السلطة بين يدي الملك الحسن الثاني وأسلوبه في الحكم وطبيعة ونوعية المؤسسات التي سادت ومن يمثلها من سياسيين.

ويبدو هذا الجانب مهما على مستوى التصورات التي يحملها الفاعلون السياسيون والطبقة السياسية تجاه النظام الذي كانوا يشتغلون تحت لواءه، وتجاه بعضهم البعض وتأويلاتهم لنوايا كل منهم، التي من شأنها أن تساعد على فهم الدلالات الخفية للقرارات السياسية التي تظل خلفياتها وأهدافها غير متاحة. لذلك فإذا كانت لهذه الشهادة من حسنة، فهي أنها سلطت الأضواء، وإن بشكل محتشم، على طرق تدبير بعض القطاعات الوزارية وعن دور الحكومة التي لم تخرج عن الرداء الملكي، إذ لا مجال لخلق مجال خاص بها ولا لرسم ملامح أسلوبها الخاص على المستوى التدبيري والسياسي أو لسلطة مستقلة مبادرة، وقد أظهرت شهادة الشاهد كيف كان الملك الحسن الثاني يوظف سلطته في التعيين والإقالة، والتي لم تكن لتخرج عن منطق التبادل السريع للضربات والإجراءات الخاطفة والانتقالات المفاجئة، وما الطريقة المهينة التي تعرض لها الشاهد في الإقالة وهو خارج التراب الوطني، بصفته مبعوث الملك، إلا دليل على ذلك.

كما لوحظ كيف ظلت الوزارات ذات الطابع الأمني والعسكري مرتبطة بشخص الملك لا يطلع على خبايا ملفاتها باقي الوزراء، بما في ذلك وزير العدل الذي أنكر علمه بالممارسات المخالفة للقانون، بالسجون والسجون السرية من اختطاف وتعذيب... والتي ليس لأي وزير حق الاستفسار عنها وإلا كان مآله الإبعاد، وفي نفس الوقت كيف كان الوزراء يغضون الطرف مقابل استمرارهم على كرسي المسؤولية بما في ذلك صاحب الشهادة، كما أحاطنا هذا الأخير بكيفية تدخل وزارة الداخلية في أشغال باقي الوزارات بما في ذلك وزارة التعليم، وبطبيعة عمل السفير والمهام الموكولة له عمليا وطبيعة علاقته المباشرة بالملك والذي إليه ترفع التقارير وليس إلى وزارة الخارجية، وطريقة اشتغال مستشاري الملك، وخصائص أصحاب هذه المهمة والتي تتلخص في الخبرة والنجاح السابق في قطاعات وزارية متعددة، والقدرة على كتمان السر والقابلية على الاشتغال مع الملك وفق ما يرتضيه ويبتغيه، في مقابل التمتع بامتياز الدخول على الملك في أي وقت، وفي أي مكان بما في ذلك غرفة نومه الملكية، أي أن تكون هناك علاقة حميمية وليس مجرد وظيفة بالشكل الذي تؤطر علاقة وزير برئيس دولة، فالمستشار هو فوق الوزير الأول على المستوى الواقعي، وإن كان الأمر ليس كذلك على المستوى القانوني والتنظيمي.

فالملك الحسن الثاني قسم الوزارات إلى أربع أقسام ويدخل ضمن هذا التقسيم الوزير الأول، والهدف هو تسهيل عمل الملك وإراحته من كثرة اللقاءات والاجتماعات، إذ يقوم المستشار بتقديم رأيه بخصوص الملفات المعروضة عليه التي يقوم بدراستها وتلخيصها وغربلتها، حتى إن الوزراء كانوا في غيرة، على حد تعبير الشاهد، ويعتبرون المستشارين هم الوزراء الحقيقيين، وهم الذين يوجهونهم، لكن تظل بعض المواضيع حكرا على الملك وحده ودون حتى مستشاريه، ورغم اتساع نفوذ المستشارين الملكيين، كان السعي

إلى نفوذ أكبر واختصاصات أشمل من خصائص هؤلاء، إذ قدم الشاهد مثالا على ذلك بالمستشار الراحل «أحمد رضى أكديرة» الذي كان يستغل علاقته الحميمية بالملك للهيمنة، كان مُقدما على باقي المستشارين يُفضله ويَخصه ببعض الأخبار والملفات والتعاليق، وهنا تظهر طبيعة شخصية الملك الحسن الثاني، وكيف كان يحب اختصار السلطة في شخص واحد ويركزها فيه، وكيف كان هذا الوضع يثير الأحقاد والضغائن فيما بين هذه الدائرة الضيقة ويسودها التوتر والكيد وانعدام الثقة والتيه في دسائس القصور التي لم تخرج عن خلق الزمر المتصارعة، قصد الحصول على حظوة التقرب من الملك ولو تطلب الأمر الاستعانة بخدمات الجن والسحر الأسود وتعليق التمائم ! للحصول على امتياز خديم على خدام آخرين باعتباره منتهى طموح الفاعلين قصد الاستفادة من اتساع السلطة وتعاظمها، لأن الاحتكام إلى قاعدة تقسيم الأعمال والتخصصات لم يكن يتم بشكل واضح، ويصبح فيها الملك هو المركز الوسيط الذي لا غنى عنه حتى على مستوى هذه الدائرة الضيقة جدا، وتلخص تمثل هؤلاء للمسألة السياسية كما لو كانت مجرد صراع بين أفراد أو فئات، هدفها الوحيد هو السيطرة على زمام الحكم، والتحكم في توزيع الامتيازات وتوزيع حق التسلط وحق خرق القانون، سياسة منعزلة عن جدلية الواقع بصفة مطلقة، لا مجال فيها لمجموع البنية السياسية أو مضمون إيديولوجي قيمي أو تحليل معرفي تاريخي اجتماعي، بقدر ما يرتكز على قرارات بدون مقدمات أو دلائل وربما هذا هو المنظور المخزني للسياسة.

وأمام هذا الوضع استبعد الشاهد نفسه ولم يرض أن يكون مجرد رقم ضمن لائحة مستشاري ومقربي الملك، وكأنه لم يكن يعلم أن من يتحلق حول هذه الصورة المركزية من دار الملك من مستشارين وحكومة... ليسوا إلا تلاميذه، ومن تعدى هذا التصنيف حتى ولو كان في وقت من الأوقات أستاذ الملك، يكون مصيره الإبعاد المطرد، وأن القرب من الملك يفترض ما سماه عبد الله حمودي ب«الصغارة» والتي تعاش فضلا عن ذلك، بنوع من الازدواجية حيث يتذبذب الفاعل بين الخضوع والثورة، بين إجلال النظام وكرهه، إنها ورطة التعايش القهري، وورطة من يطوع الآخر، مأساة تجسير الصورة بين المثقف والأمير والتي كان يمثلها الشاهد بشكل مثالي.

لوحظ كذلك أثناء عرض الشاهد لشريط الوقائع، أن الملك لا يميز في تعامله مع المؤسسات، إذ نفس المنطق هو الذي يسري على الجميع بما في ذلك البرلمان، إذ نودي على الشاهد من لدن الملك، بعدما لم يعد وزيرا للخارجية، وطلب منه أن يكون رئيسا للبرلمان، حتى قبل إجراء الانتخابات التشريعية ! والغريب في الأمر أن الشاهد، وهو أستاذ القانون الدستوري والمؤسسات السياسية وأحد القياديين البارزين السابقين في حزبي الشورى والاستقلال والاتحاد الوطني للقوات الشعبية ... اعتبر الأمر عاديا، طالما أن الملك هو الذي طلب منه أن يقوم ب «وظيفة» أن «يسلك الطريق الديمقراطي ليكون رئيسا للبرلمان»، بصرف النظر عن المنافسة الانتخابية وما يمكن أن تسفر عنه، وكذلك كان، رشح الشاهد نفسه وظفر بمقعد ثم صار رئيسا للبرلمان وبالإجماع ! لكن الشاهد يستدرك، كمن يستجير بالرمضاء من النار، أنه قرر أن يلعب دوره كاملا كما يلعبه رؤساء البرلمانات في الدول الديمقراطية ... ! وأن الملك لم يكن يتدخل في عمل البرلمان بعلاقته بالحكومة. ليأتي بعد ذلك وفي تناقض صارخ ويقول: «لو أعطانا أوامر لما اختلفنا (يقصد الحكومة والبرلمان)، نفذنا أمر الملك».

لقد أكد الشاهد حقيقة البرلمان في منظور الملك الحسن الثاني، في صيغة أقرب إلى زلة لسان، عندما قال إن البرلمان «مرفق حكومي»، وعندما أراد الشاهد تقديم استقالته من رئاسة البرلمان و إصراره عليها، رغم وساطة مبعوثي الملك للتخلي عنها، قال الملك الحسن الثاني مقولة على درجة كبيرة من الأهمية، تلخص كل ما سبق إن «من يجلس على كرسي البرلمان ينبغي أن يعرف أنه ليس رئيس دولة».

ومن هنا يفهم لماذا لم يستطع البرلمان أن يوفر تراكما تاريخيا ولماذا ولد ميتا، ولم يستطع أن يلج عصره الذهبي المفقود، وظل هزيلا على مستوى التمثيل والسلطة ويقوم بوظيفة محددة ومهيكلة سلفا... تخضع للمجال المركزي والذي يتجسد في دار المخزن «حيث تتبلور فيه ثقافة الحكم، حيث من هذا المجال تنتقل كل قواعد الطاعة والحكم وتتكون قواعد البروتوكول التي تفرض على باقي المؤسسات من برلمان وأحزاب وغيرها...» وفق معجم المخدومية والحاشية والرعية والتوبة بتوظيف سياسي لكل الترسيمات التقليدية للحكم السلطاني.

الشهادة ومسألة العنف:

كانت شهادة الشاهد بخصوص العنف الممارس في مرحلة الملك الحسن الثاني شبه غائبة، بالضبط في موضوع انتهاكات حقوق الإنسان كأحد الأشكال المثيرة للعنف السياسي، إذ اعتراها الكثير من البتر والارتباك، كان الشاهد يرفض بشكل آلي كل ما يورده الصحافي في هذا المجال، بشكك، وفي أحسن الأحوال يقبل وعلى مضض أو على سبيل التجاوز فقط، حذرا في تأويلاته المبالغ فيها، إذ كان مفترضا في الشاهد التمتع بتحرر أكبر ومسؤولية سياسية أشمل.

لم يكن بوسع المتتبع أن يخرج بفكرة عن استراتيجية النظام السياسي المغربي في العنف وكيف كانت تتخذ قراراته وكيف تمارس وأين؟ اللهم إذا استثنينا التركيز على شخصية الجنرال محمد أوفقير كشخصية مركزية في تاريخ العنف السياسي في المغرب، وتدخل تصريحات ذ. عبد الهادي بوطالب ضمن هذه المقولة التي تقول أن أوفقير والأجهزة الأمنية والعسكرية التابعة له كانت تتمتع باستقلالية مطلقة عن الدولة، بل ونهجت مرارا خيارات وسلوكات تتعارض مع التصورات الإستراتيجية للدولة الرسمية، فكانت شهادة الشاهد بخصوص هذا الرجل ملؤها الرفض والكراهية وفي نفس الوقت الخوف والخشية المدارتين، وإذا كان الشاهد متعففا ومتحفظا في الحديث عن الشخصيات التي عرفها بشكل سيء تفادى نكأ الجروح ولا تذهب مذهب التشفي والتشهير ولا تجرح كبرياء البعض، فإنه لم يتورع في نعت الجنرال أوفقير بأحط النعوت، فهو «الكلب المسعور»، «السكير العربيد»، «القواد»، «الكذاب» ذو الشخصيات المتعددة، الخديم المطيع لسيده، المتسلط الذي يفرض نفسه في كل شيء...

أي أن العنف لم يكن وسيلة من وسائل الدولة في التدبير السياسي الذي كان سائدا في ذلك الوقت أو «ثقافة»، بل إن الأمر كان يتعلق بشخص فقط، ولا يتعداه إلى مستوى بنية الدولة أو الفاعلين الآخرين من الأحزاب وجيش التحرير والحركات السياسية المختلفة، وكأن العنف توقف بمجرد رحيل الجنرال أوفقير.

إن استماتة الشاهد واضحة في الدفاع عن الملك الحسن الثاني وحتى آخر لحظة، رغم أسئلة الصحافي المستفزة، في تبرئة ذمته من معاناة ودماء ضحايا مرحلته تارة بدعوى أن الظرفية كانت تتجاذبها صراعات بين فصائل السلطة: «... كان لأفقير أنصاره وأعوانه وكان للدليمي أنصاره وأعوانه وكان للشرطة أنصارها وأعوانها، وكان يعني التباس واختلاف في السلطة وكان كل واحد...» وتارة أخرى أن الملك في بداية عهده «... كان يطمح إلى إقامة نظام ملكي ديمقراطي دستوري يقوم على فصل السلطات هذا كان يردده مرارا...»، نافيا عنه المسؤولية المباشرة، والضلوع في عمليات التعذيب، أي مشاهدتها والتلذذ بها، لا لشيء إلا لأن الملك كان «غفورا»، صحيح أنه «كان يتخذ وسائل وقائية» لكنه «لم يكن مجنونا بالسلطة إلى هذه الدرجة».

وما أن ينهي الشاهد حديثه عن الجنرال أوفقير، حتى انتقل للحديث عن وزير الداخلية المعروف «إدريس البصري» والذي اعتبره تلميذا في «المدرسة الأوفقيرية» النكرة، المجهول والذي لا يتمتع بأي ذكاء، سوى أنه مشاء، مُؤدي، كائد، ومتملق، وكأن واقع الدولة العنيف الذي لم يتوقف لا يرجع إلى الطبيعة العنيفة للدولة كأساس لممارسات الحياة اليومية، بل إلى أشخاص يعلق عليهم كل شيء سيء، ألا يدخل ذلك في إطار البحث عن مشجب يعلق عليه وتنسب له جميع المساوئ والشرور، وجميع الخروقات التي يعرفها المجتمع، حتى إنه تم تعويد الناس لاشعوريا على هذه «اللعبة» تَعَوُّدا تاما، من أفقير إلى الدليمي فالبصري... إنها لعبة شيطنة الأشخاص، لدرجة أنه بقي إلصاق كل الكوارث والأهوال والأمراض والزلزال والفيضانات التي عرفها المغرب بهؤلاء، فأوفقير هو الذي كان وراء أحداث الريف وهو الذي كان وراء توريط وتعذيب 63 متهما في قضية اغتيال ولي العهد، وأحداث 1965، وهو الذي كان وراء إفشال مخطط التعريب، وهو الذي حاول تجنيد المدارس، وهو الذي كان يتدخل في أعمال البرلمان وهو الذي كان وراء المحاولتين الانقلابيتين 1972/1971 وهو الذي كان وراء إعدام الانقلابيين ودون تمتيعهم بمحاكمة عادلة...

لقد عمل الشاهد على عزل الجنرال أوفقير عن منظومة عنف الدولة وبنيته، وكأنه أراد أن يؤكد أن هذا الأخير كان يتصرف من تلقاء ذاته، وبصرف النظر عن اختيارات الدولة ومضامينها الحقيقية، وكأن الأمر يتعلق برئيس عصابة وبزبانية وأعوان وليس بأجهزة أمنية وعسكرية تابعة ومسؤولة أمام مؤسسات.

وكأن السلطة في المغرب ليست وحدة منسجمة وتامة الصنع والتركيب ومستقرة، بل غامضة وغير شفافة وتتجاذبها سلط أخرى خفية.

كما فصل الشاهد بين شخصية أوفقير و«ممارساته المشينة» وجنونه بالسلطة وبين شخصية الملك الحسن الثاني، لكن كيف يمكن تفسير تلك العلاقة شبه الصوفية التي كانت تجمع بين الملك الحسن الثاني وأوفقير، بينه وبين كل من الدليمي والبصري بعد ذلك ؟ ما الذي يجعلنا نقبل ما يكشف عنه الشاهد في علاقته بهذه الشخصيات، خصوصا أنها كانت مشوبة بالخوف والعداء والكيد... وأن شهادة الشاهد نابعة من موقع الخصومة وتصفية الحسابات، وإبراء الذمة.

لقد كشفت هذه الشهادة على أن السياسة في المغرب تتجسد في بعض الأفراد والرموز دون غيرها، كما لو كانت مجرد

نزوات أو هواجس أفراد، إذ أكد الشاهد بشرفه ومقسما بأغلظ إيمانه أنه لم يصله شيء أبدا عن ما وقع في السجون والسجون الاستثنائية... ليتراجع بعد ذلك، وبعد تشديد الخناق عليه من لدن مُحاوره، «...كنا نسمع بأن هناك محلات أو سجون للتعذيب، من يتولاها من يشرف عليها، نظامها؟ أبدا».

كان الشاهد شحيحا في الكشف عن ملابسات عنف الدولة وأجهزتها وراعيها، كما كان حريصا على التمييز بين الملك وأدوات القمع التي ربما استعملها ولكن لم يباشرها بنفسه !

ولوحظ على الشاهد انطلاقه في وصف العنف الانقلابي، كمحاولة للسيطرة على السلطة من لدن الجيش في 1971، واصفا يوم الانقلاب، بيوم القيامة، يوم الهول، يوم الفزع الأكبر، ويعود ذلك إلى كونه كان شاهد عيان على العملية ميدانيا، أصيب فيها بركبته من جراء شظية طائشة، وربما تدخل هذه الأحداث ضمن ما يسمى بالأحداث الضاغطة والصادمة، حيث يكون تذكرها واسترجاعها أحسن، في المقابل كان يتفادى الشاهد الحديث عن عنف الدولة المضاد على محاولة الانقلاب تلك، إذ تم الانتقام من عائلة أوفقير بالزوجة وأولادها السبعة الذين تم رميهم في السجن، وكان أصغرهم طفل لم يتجاوز سنه العامين والنصف لما يقرب من عشرين عاما في زنازن منفصلة، نفس الشيء يقال عن من تم اختطافهم وزج بهم في جحيم «تازمامارت» الأسطوري لمدة ثمانية عشر عاما في الظلام... إذ اكتفى الشاهد بترديد كلمات مؤسف، مؤلم، مخزي، وكأنه ينهج أسلوبا تلطيفيا ينزع عن هذه الأحداث طابعها المأساوي، وأن تاريخ المغرب ليس هو تاريخ الانقلابات العسكرية والمعتقلات السرية والانتفاضات الحضرية، كما أبلى البلاء الحسن في تبرئة ملكه، وترديد لازمة التمييز بينه وبين الآليات المستعملة، وأن الملك لم يمت إلا بعد أن مسح كل ما سبق مسحا.

لقد نصب الشاهد نفسه القاضي الذي يحكم بما يظهر له مستشهدا بالحديث النبوي: «أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر».

وأن المكاسب والإنجازات هي حظوة وأعطية من الملك الحسن الثاني، لا علاقة لها لا بنضال ولا بموازين قوى أو بجدلية التاريخ وجدلية الواقع على الإطلاق.

كان الشاهد يحب ملكه ويترفق به في حياته ومماته، يدافع عنه حتى آخر رمق، يستميت في دفع التهم عنه، حتى أنه سعى إلى تنصيبه بطلا شهيدا، وأن كل محاولة لإدانة الملك الحسن الثاني شخصيا، هي استهانة واستهتار بالعقل والذكاء، وأن كتابة التاريخ بهذه الطريقة مرفوض وقراءة غير مجدية، إن الأمر يصبح عندما يتعلق بالملك الحسن الثاني مثبت ومنفي، مؤكد وغير مؤكد، حاضر وغائب، يكرر خطاب أسطوانة الاستثناء والتبرئة إلى ما لا نهاية، فأين يمكن تصنيف شهادة الشاهد، هل هي نوع من التمويه السياسي، أم هو ضحية سوء إدراك الواقع السياسي؛ هل هو اعتراف بالجميل ووفاء لاهوتي للملك الحسن الثاني ؟ أم هو دفاع عن النفس وإبراء للذمة، وأنه لم تكن له أيه علاقة بالملفات الأمنية والمخابراتية ونواتها الصلبة ومركزها وأنه كان على هامشها؟

نستطيع أن نقول بأن ذ. عبد الهادي بوطالب ظل صامدا وبنفس طويل وعلى امتداد كل حلقات البرنامج في تلقي الضربات السريعة والموجهة للمحاور، بالإنكار تارة وبعدم العلم تارة أخرى، بطريقة أقرب إلى عملية استنطاق، حتى أصبحت «اللاأدرية» هي العنوان العريض لهذا الملف: ملف العنف السياسي في المغرب.

خاتمة:

لقد أصبح التنافس على الشهادات من لدن الإعلام المرئي، للحكي عن فترة وجود من كانوا في مركز صناعة القرار، وسيلة مهمة لجذب أكبر عدد ممكن من المشاهدين، سيما إذا تخلص الشاهد من لغة الخشب وقدم رواية عن بعض المسكوت عنه للأحداث والمجريات الهامة، وحتى يصبح البرنامج أكثر إثارة يضاف إلى ذلك بعض من بهارات الحياة الشخصية زائد القليل من الأسرار التي لم يسبق الكشف عنها، يتخللها شيء من الكليشيهات الغرائبية، كل ذلك يخلط ويصب في قالب مشوق ويزين بتقنيات الرواية البصرية وأسلوب التشويق، ليصبح الطابق جاهزا للاستهلاك / للعرض.

ربما كانت هذه مقادير وطريقة إعداد تقديم شهادة ناجحة على المستوى الإعلامي، فهل نجح برنامج «شاهد على العصر» وضيفه الأستاذ عبد الهادي بوطالب في إنجاز هذه الوصفة / الوجبة.

طمح الصحافي إلى إبراز الجوانب العجائبية في القصور ورجالاته أراد أن يندمج في عبق المكان وسحر ذاكرة الشاهد المفعمة بالرموز والأسرار، لكن الحوار لم يصل لدرجة التأمل والتفكير بصوت عال والبوح والمكاشفة والاعتراف الحميم، عبر تعلم الشاهد نفسه وهو يشرح لسائله ما استعصى من معنى وما غمض من قول، إذ واجه الشاهد تحدي العلاقة المعقدة مع بناء شهادته شفويا، على الرغم مما تتميز به أبحاثه وكتاباته من بلاغة وتجانس وانسجام، لكن تقويم هذه الشهادة تظل مسألة نسبية ومرتبطة بالمشاهدين، مثلما يتم الاختلاف إزاء أي جنس آخر من أجناس الكتابة الأخرى، وعموما يبدو أن الشاهد قد أرضى ضميره، وقال كلمته، وقدم شهادته وهذا أعز ما يطلب وما ينشد من شاهد على عصره، شاهد على نفسه، فأين المؤرخ ؟

هوامش:

. لقد سبق وخاض ذ. عبد الهادي بوطالب تجربة كتابة المذكرات: «ذكريات .. شهادات .. ووجوه»، الشركة السعودية للأبحاث والنشر، الجزء الأول، 1992 والجزء الثاني 1993.

. «نصف قرن في السياسة»، منشورات الزمن، سلسلة شرفات: 6، مطبعة دار النجاح الجديدة، 2001.

أحمد خواجة: «إشكالية المرور من نص «السلطة» في الكتابة التاريخية في المغرب العربي إلى سلطة النص: مساءلات لروابط الذاكرة بالتاريخ، ضمن «الكتابات التاريخية في المغرب: الهوية، الذاكرة والاسطوغرافيا»، تنسيق عبد الرحمن المودن عبد الحميد هنية عبد الرحيم بنحادة، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 138-2007، ص:68.

نفس المرجع السابق، ص: 69.

عبد السلام بنعبد العالي: «ضد الراهن» دار توبقال، الطبعة الأولى، 2005، ص: 34.

جان كلود مارتن: «الوجه: الكذاب المفضل» ترجمة حسن الطالب، علامات: 21 ص: 26.

مرجع سابق.

عبد السلام بنعبد العاليك «ضد الراهن» دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2005، ص: 7.

راجع تقديم محمد كنبيب: «من الحماية إلى الاستقلال: إشكالية الزمن الراهن» منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم: 133، ص-ص: 6-7.

أحمد خواجة: «إشكالية المرور من نص «السلطة» في الكتابة...» مرجع سابق: ص: 83.

راجع عبد الرحيم بنحادة: «البحث التاريخي في الجامعة المغربية: العصور الحديثة نموذجا» ضمن الكتابات التاريخية... مرجع سابق، ص-ص: 11-26.

راجع:

Mohamed LAZHAR GHARBI : « Histoire et guerre de mémoires en Tunisie coloniale » in écriture de l'histoire du Maghreb.... Op-cit p p : 8190-.

إبراهيم بوطالب: «الذاكرة والتاريخ»... مرجع سابقا، ص: 11.

ميري ورنوك: «الذاكرة في الفلسفة والأدب» ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007، ص: 213.

عبد الله العروي: «مفهوم التاريخ»، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة 2005، ص: 108.

سجل عليه ذ. إبراهيم ياسين نفس الملاحظة في: «قراءة في كتاب «نصف قرن في السياسة» لعبد الهادي بوطالب» مجلة البحث التاريخي، العدد: 3، 2005.

راجع إدوار سعيد: خارج المكان: مذكرات شخصية، غير مترجمة.

« out of place : A Mémoire» New York ; Alfred A Knopf , 1999, p p : 298.

. منى أنيس: «مذكرات إدوارد سعيد التي أثارت حملة الهجوم عليه...البحث عن الزمن الضائع» مجلة وجهات نظر، السنة الأولى، العدد: 9، أكتوبر 1999.

د محمد سبيلا: «للسياسة بالسياسة» إفريقيا الشرق، 2002، ص: 74.

عبد الله العروي: «مفهوم التاريخ»... مرجع سابقا، ص: 108.

ابراهيم بوطالب «الذاكرة والتاريخ»... مرجع سابق، ص: 11.

عبد الله العروي: «مفهوم التاريخ».. مرجع سابق.

محمد حسنين هيكل، «مفكرات في ملفات ملكية، المعلوم والمكتوم في دور الملك الحسن الثاني وسياساته» وجهات نظر، العدد 9، السنة الأولى، أكتوبر 1999، ص: 5.

حنة أرندت: «في الثورة» ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، سبتمبر 2008.

. راجع:

Hazlitt : « The letter-Belle » From the Monthly Magazine, 1813

مذكور في ميري ورنوك: «الذاكرة في الفلسفة والأدب» ... مرجع سابق، ص: 159.

عبد الله العروي: «مفهوم التاريخ» ... مرجع سابق، ص: 68.

جرمان عياش: «أي منهاج لكتابة تاريخ المغرب ؟» أمل، العدد الأول، السنة الأولى، 1992. ص: 8.

أحمد الجودة: «سيميائية البياض والصمت في الشعر العربي الحديث»، علامات، العدد: 30، 2008.

أحمد خواجة: «إشكالية المرور من نص «السلطة» في الكتابة التاريخية في المغرب العربي...» مرجع سابقا.

إبراهيم بوطالب: «الذاكرة والتاريخ» مجلة البحث التاريخي... مرجع سابق، ص: 9.

راجع:

Antony Palmer : « the point of autobiography », proceding of the Anstote lian society, supplementary, volume, 1979.

مذكور في ميري ورنوك : «الذاكرة في الأدب والفلسفة»... مرجع سابقا، ص: 9.

عبد الله العروي: خواطر الصباح يوميات (1967-1973) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2001، ص: 5.

راجع ميري ورنوك «الذاكرة في الفلسفة...» .... مرجع سابق، ص: 219.

عبد الله حمودي: «الشيخ والمريد» الطبعة الثالثة 2003، دار توبقال للنشر، ص: 63.

نفس المرجع السابق، ص: 64.

TOZY (Mohamed) : « Monarchie et Islam politique au Maroc ». Press de la fondation nationale de sciences politiques, 1999, P : 41.

راجع عبد الحي المودن: «العنف السياسي في مغرب الاستقلال» ضمن كتاب «من الحماية إلى الاستقلال: إشكالية الزمن الراهن» تنسيق محمد كنبيب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 133، بدعم من مؤسسة كونراد أديناور، الطبعة الأولى، 2006.

نفس المرجع السابق، ص: 51.

راجع «العنف: إضاءة أنثروبولوجية» حوار مع عبد الله حمودي، حاوره محمد زرنين، فكر ونقد، السنة السادسة، عدد: 55، يناير 2004.

تحريف الكلام في اللغة تغييره عن مواضعه، والتحريف شقيق التزوير الذي يعني تزيين الكذب، والمشتق من الزور أي الكذب. ولا يقصد المضلل عادة تغاير الأشياء أي إظهار اختلافها، بل يقصد تضليل الناس أو تضليل فئة من الناس، والنتيجة أن الشيء الممارس في حقه التضليل يضيع ويهلك ويستعصي على كل من يبحث عنه موضعه وحقيقته.

من مظاهر تحريف تاريخ المقاومة

• معروف الدفالي

حكاية وقعت

في احد الأنشطة العلمية التي جمعت مؤخرا بين باحثين وفاعلين من أعضاء المقاومة وجيش التحرير[1]، تدخل في النقاش أحد المقاومين المنتمين إلى حركة المقاومة والفداء بمدينة الرباط لا ليتساءل حول بعض ما جاء في عروض الجلسة، ولا ليصحح بعض ما يكون قد بدا له خطأ، أو ليس في محله، ولا ليتمم بعض ما يمكن أن يكون نقصا في مداخلات الباحثين، وإنما ليعلن موقفا من المؤرخين، ويتهمهم بتزوير التاريخ، ويسوق أمثلة –حسب هواه- يعزز بها ما ذهب إليه، ليختم بأنه يكره أصحاب هذه المهنة، ويعود من المنصة إلى مقعده في القاعة مزهوا بتصفيقات عدد من المقاومين، الذين –ربما- يشاطرونه الرأي...

سردت هذه الحكاية لتبيان أمرين، أولهما الاختلاف الكبير الحاصل حول كتابة تاريخ المقاومة في خمسينيات القرن العشرين، بين الباحثين من جهة، وبين الباحثين والفاعلين من جهة أخرى. وثانيهما هو اعتياد الباحثين على سماع مثل هذه التدخلات، وسماع اندفاعات ومواقف أكثر تطرفا. فمنذ أواسط ثمانينيات القرن العشرين لما بدأ عقد لقاءات مباشرة بين الباحثين والفاعلين، بمختلف كليات الآداب، وبتعاون مع مندوبية المقاومة وجيش التحرير، في أفق كتابة تاريخ حركة المقاومة والفداء، كان الاختلاف حاضرا بين طرفي المعادلة[2]. وإذا كان من غير المعقول عدم الإقرار بالتقارب الذي أفرزه تراكم اللقاءات المشتركة، وبعض التفاهم الناجم عن توالي الندوات، فإن ذلك لا يعني أي تحول استراتيجي بقدر ما يعني نوعا من «دبلوماسية» التعامل.

من حضر الندوات واللقاءات المشتركة الأولى يتذكر درجات الاختلاف بين الأطراف المعنية حول الأحداث، والأشخاص، والفاعلين، والحدة التي وصلت –أحيانا- حد الاصطدام، والخروج عن اللياقة. ومن استمر في الحضور والمتابعة –ولو بين الفينة والأخرى- يلاحظ كيف أن تلك الحدة تراجعت كثيرا، ودليل ذلك أن لا أحد من الباحثين الذين كانوا في منصة اللقاء المذكور أعلاه وأصحاب عروض فيه، ولا أحد من الحاضرين في القاعة أولى أهمية لتدخل المقاوم المذكور في الحكاية. أو رد عليه بمثل تدخله أو أكثر منه[3].

لما انتهت الجلسة أسر إلي أحد الباحثين الذين شاركوا في إلقاء عروضها –وليس من المداومين على حضور مثل هذه اللقاءات- أنه كان سيرد على المتدخل بقوة، ويوقفه عند حده و ... إلا أنه راعى طبيعة اللقاء التي هي احتفالية بتقديم منتوج علمي. وأردف كلامه بتساؤل في اتجاهي مفاده كيف أننا نحضر مثل هذه اللقاءات، ونجلس إلى جانب مثل هذه العناصر التي تتجاوز حدود اللياقة؟.

لم يكن الوقت يسمح بإجابة مفصلة، ولكن كل الباحثين اليوم يعرفون أهمية الاستماع إلى الفاعلين ومحاورتهم، وأهمية الذاكرة في كتابة التاريخ، حتى ولو توفرت وثائق مكتوبة. وبالأحرى في حالة موضوع المقاوم في الخمسينيات التي مازالت وثائقها المكتوبة في عداد العدم.

هل الاختلاف بين أسئلة المؤرخ وأسئلة الفاعل وراء تباعد الفاعلين والمؤرخين؟

هل رغبة المؤرخ في كتابة «تاريخ موضوعي» لحركة وتجربة المقاومة والفداء في الخمسينيات تتناقض مع رغبة أغلب الفاعلين الذين يريدون تدوين «تاريخ نفعي»، يتحول معه المؤرخ إلى شاهد إثبات يدون ما يروى له دون تمحيص، في أفق منافع وامتيازات تعود على الفاعل؟.

قد يكون هذا الأمر واردا، إلا أنه ليس إلا نتيجة لوضع أكثر تعقيدا يحول دون كتابة تاريخ المقاومة اعتمادا على ذواكر الفاعلين وهو وضع التحريف والتزييف التي تعرض له هذا التاريخ من طرف فعاليات مختلفة ولمقاصد وأهداف مختلفة.

عن تحريف تاريخ المقاومة

تحريف الكلام في اللغة تغييره عن مواضعه[4]، والتحريف شقيق التزوير الذي يعني تزيين الكذب، والمشتق من الزور أي الكذب[5]. ولا يقصد المضلل عادة تغاير الأشياء أي إظهار اختلافها، بل يقصد تضليل الناس أو تضليل فئة من الناس، والنتيجة أن الشيء الممارس في حقه التضليل يضيع ويهلك ويستعصي على كل من يبحث عنه موضعه وحقيقته.

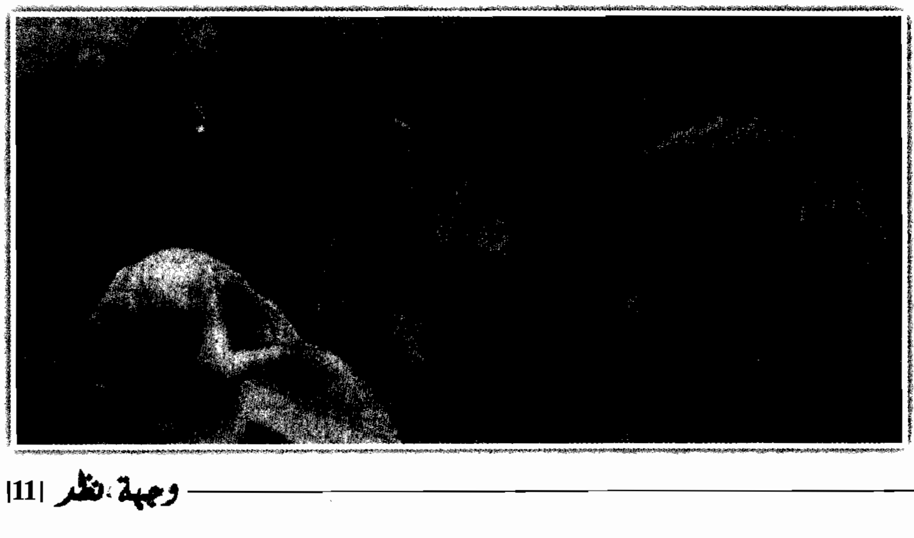
وفي التحريف نتحدث عن التحريف العفوي الذي ينتج عن أسباب مثل خور الذاكرة، والنزعة الفردية لدى الإنسان وما شابه ذلك من ميول وهفوات تنجم عنها أخطاء في مضامين البحوث عنه أو حوله، وغالبا ما يصنف هذا النوع من التحريف في عداد الخطأ لأنه تحريف غير متعمد. كما نتحدث عن التحريف المقصود أي الذي يتم عن سبق إصرار وترصد، فيشمل المبدأ والطريقة والهدف، ويكون متعمدا ومقصودا لذاته[6].

إن هذا النوع الثاني هو الذي يهمنا في موضوع المقاومة. وهو تحريف يكون وراءه –عادة- دوافع كثيرة مثل الرغبة في تحقيق أهداف سياسية حزبية، والرغبة في الوصول إلى مطامع ومطامح شخصية.

ففي السنوات الأولى لتاريخ ما بعد الحماية، شكل الاهتمام بالماضي القريب وبتاريخ النضال ضد الاحتلال مكونا أساسيا من مكونات النشاط الفكري والايديولوجي للأحزاب السياسية الوطنية، وبؤرة صراع حول السلطة والمصالح المادية والرمزية، ودخل تاريخ «حركة المقاومة والفداء» دائرة الصراع، حيث أصبح كل من الأحزاب المتنافسة يوظف ذلك التاريخ في ادعاء الحق والشرعية لنفسه، ويجعل من صحافته ومن خطب تجمعاته ولقاءاته أداة ومناسبة للكتابة والحديث عن المقاومة ورموزها وأبرز محطات نضالها بطريقة تخدم أغراض الحزب الآنية والمستقبلية، وتساهم في صنع مكانة مميزة داخل المشهد السياسي الحزبي. ولا يمكن للباحث في تاريخ المقاومة أن يغض الطرف عن التحريف المقصود الذي طال هذا التاريخ بدافع الرغبة في التملك والسلطة، وبسبب توظيفه جزءا من سياسة القيادات الحزبية ضمن أطروحة الجري وراء امتلاك الماضي معرفيا ورمزيا لتسهيل امتلاك السلطة إيديولوجيا وسياسيا[7].

لقد أصبح ماضي حركة المقاومة والفداء –في هذا السياق- شأنا حزبيا. وانخرط العديد من رجال المقاومة في هذا المسار لأسباب مختلفة. فبدأت صناعة «تاريخ ايديولوجي» ما زالت آثاره عرقلة أمام محاولة التأريخ لحركة المقاومة، فضلا عن كتابة تاريخها.

ولا يختلف دور المطامع والمطامح الشخصية عن دور النوازع والمخططات الحزبية في تزوير تاريخ المقاومة، فالامتيازات المادية والرمزية التي وضعت رهن إشارة من يثبت «صفة مقاوم» في حق نفسه، ويعزز ذلك بشهود وإثبات فتحت باب التهافت على مصراعيه، وأوصلت



إلى أرقام خيالية من أصحاب «صفة مقاوم»، إذ تم التمعن فيها نجد أنفسنا أمام «جيش عرمرم»، مع أن الأمر كان يتعلق بخلايا سرية لاشك أنها كانت معدودة، كما يتعلق بفترة زمنية قصيرة لم تسمح بأي تطور كبير، وبإمكانيات محدودة لا توفر شرط التوسع. وتظهر العديد من القرائن أن بعض الأحزاب المتنفذة في بداية الاستقلال، وبعض المتنفذين من رجال السلطة كانوا وراء تضخيم جسم حركة المقاومة لأسباب ومصالح خاصة، وبخلفيات مقصودة، وهو ماساهم في بلبلة الواقع. بما يعني ذلك من عدم عدالة ميزان منح الصفة بإقصاء مقاومين حقيقيين عنها، وإلحاق من كانوا بدون علاقة معها.

ولا يجهل المؤرخون أن طبيعة العمل السري لحركة المقاومة والفداء، بما يعنيه ذلك من غياب الوثائق والمعطيات العميقة قد سهل مأمورية التحريف والتزوير، كما سهلها أيضا عدم وضع تقارير ومتابعات الأجهزة الفرنسية، والأجهزة الاسبانية رهن إشارة الباحثين.

نزعة احتواء الأحزاب لحركة المقاومة غداة الاستقلال

سبقت الإشارة إلى صراع الأحزاب السياسية في بداية الاستقلال من أجل المشروعية، وكيف أصبحت ورقة حركة المقاومة أحد أوراق اللعبة، وأحد مواضيع المزايدة السياسية. من يتتبع ما جرى في الفترة المقصودة حول الموضوع يكتشف كيف أن المسألة لم تقف عند الاحتواء العملي، بل تجاوزته إلى «فبركة» تاريخ جديد للمقاومة أظهرها بمظهر تنظيمات موازية للأحزاب السياسية.

كان حزب الاستقلال –أكبر الأحزاب الوطنية– على رأس من فكر وخطط لاحتواء حركة المقاومة منذ عودة السلطان. فلزيادة في شعبيته ولتقوية جانبه لتسهيل سبل الوصول إلى الحكم رأى منظروه ضرورة استثمار محصول مساهمة حركة المقاومة والفداء في الضغط على فرنسا لإعادة السلطان المنفي، والجلوس مع المغاربة للتفاوض من أجل إلغاء معاهدة الحماية. وفي هذا الأفق تم سلوك العديد من السبل. فقد صرح علال الفاسي –وهو عائد إلى المغرب من منفاه الاختياري، إثر عودة السلطان– بقول حدد فيه القوى الكبرى في مغرب تلك اللحظة في ثلاث هي القصر وحزب الاستقلال وحركة المقاومة. ليردف ذلك بالقول بأن المقاومة هي جزء من حزب الاستقلال ويقلص القوى الكبرى في قوتين هما –حسب ترتيبه– قوة حزب الاستقلال وقوة القصر.

لا تهمنا في هذا المقام النزعة الاقصائية لدى الزعيم لأنها كانت دائما أحد ثوابت خطابه السياسي، ولأنها ليست موضوعنا هنا، لكن الذي يهمنا هو نزعة احتواء رمزية المقاومة، ومكانتها وموقعها ضمن الخلاصات والنتائج التي وصل إليها المغرب نهاية سنة 1955. بل إن هذه النزعة الأخيرة نفسها لا تهمنا كثيرا لو بقيت في حدود تكتيك سياسي فرضته ظروف معينة. إن ما يهمنا هو كيف تحولت «الأطروحة» إلى «واقع» تاريخي اجتهدت أقلام للتأريخ به وله، ووفرت أدبيات أقل ما يقال عنها أنها ضللت باحثين وأجلت كتابة تاريخ موضوعي لفترة أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات من القرن العشرين.

وللإشارة فإننا نفرق في كلامنا حول علاقة الأحزاب السياسية الوطنية بحركة المقاومة والفداء بين أمرين أولهما هو امتداد الأحزاب داخل خلايا المقاومة عبر بعض قواعدها التي انحازت للعمل المسلح، لما وصل العمل السياسي إلى الباب المسدود. والأمر الثاني هو تحكم الأحزاب في حركة المقاومة تأسيسا وتوجيها. فإذا كان الأمر الأول لا يستدعي أي نقاش بدليل مساهمة قواعد من حزب الاستقلال وحزب الشورى والاستقلال والحزب الشيوعي المغربي في تأسيس خلايا المقاومة، وفي ما قامت به من عمل مباشر، إلى جانب عناصر لم يسبق لها انتماء حزبي، بل –وأحيانا– داخل خلايا جمعت بين مناضلين سابقين في صفوف الأحزاب الوطنية الثلاثة. فإن الأمر الثاني لا يصمد أمام الوقائع وأمام بعض الشهادات، ومن هنا لا يخرج عن إطار «الادعاء» و «التحريف» المقصود الذي ينتج عنه التضليل. ولتوضيح هذا لابد من الاستعانة ببعض الإشارات:

أولا: إن الحركة الوطنية السياسية كانت حركة سلمية تؤمن بالكفاح السلمي طويل الأمد، وخطابها السياسي واضح في هذا الإطار، ومن بين التعريفات التي عرف بها علال الفاسي جيل تلك الحركة أنه جيل لا يعطي السلاح المقام الأول في كل معركة[8]. ولم يخرج عن هذا الخطاب إلا استثناءات قليلة مثل سعيد حجي الذي اقترح في احد طروحاته أن يوزع عمل الوطنيين بين فريقين يتبنى أحدهما العنف ويمارسه، ويوظف الثاني ذلك العمل المباشر للضغط والتفاوض والحصول على مكتسبات.

ثانيا: كانت الأحزاب السياسية قد انسحبت منذ سنة 1951 من ساحة النضال الداخلي لما كونت جبهة وطنية فيما بينها، ووقعت على «ميثاق طنجة». فبموجب تلك الجبهة وبموجب ذلك الميثاق –اللذين فرضهما تعنت سلطات الإقامة العامة الفرنسية– حول الوطنيون كفاحهم إلى ساحة المنظمات الدولية وأساسا إلى الجامعة العربية وهيئة الأمم المتحدة، بحثا عن حل للقضية المغربية.

ثالثا: أصبح هذا الغياب عن الساحة الداخلية واضحا منذ سنة 1952. بدليل أن حوادث دجنبر كانت من تأطير الحركة النقابية الناشئة، وكان ضحاياها من العمال والنقابيين وسكان الأحياء الفقيرة بالدار البيضاء.

رابعا: لما أغلقت سلطات الإقامة العامة مقرات الأحزاب الوطنية، وأوقفت صدور صحافتها تفرغت القيادات الحزبية للكفاح الخارجي الدولي، ولم يصدر عن أي منها أي بلاغ رسمي يدعو إلى الرد بنوع من العمل المباشر. وشبيه بهذا الموقف اتخذ لما تم نفي السلطان سنة 1953، ولما استفحلت حركة المقاومة المسلحة فيما بعد. وهنا لابد من التفريق بين المواقف الحزبية المسؤولة، وبين تصريحات بعض القيادات في الخارج.

خامسا: كانت مواقف القيادات الحزبية الفعلية واضحة ومتشبثة بجدوى العمل السياسي. ولم تدع يوما أي وصاية وأي دور في العمل المسلح.

سادسا: كانت حركة المقاومة تجسيدا لمقاومة شعبية سرية غلبت صفة التلقائية على التطوع فيها ولم تنجح محاولات اختراقها زمن الكفاح من طرف بعض من أرادوا توظيفها ليس لأنها كانت محصنة، ولكن لأنها كانت متعددة. وكانت القناعة والاستعداد كافيان لتأسيس خلية في أي وقت وأي مكان.

...لم استرسلنا في سرد هذه الدلائل الكثير منها وهي دلائل تعززها شهادات بعض المقاومين غير المتفقة مع تحريف تاريخ المقاومة بنسب المبادرة والتوجيه لأي حزب سياسي، والتي تذكر بأن الأحزاب الوطنية لم تكن متحمسة ولا متفقة على الانتقال من العمل السياسي إلى العمل المسلح. يذكر أحد عناصر المقاومة بوادي زم وهو مصطفى بن بوعزة الديكي في مذكرة نشرها بداية ثمانينيات القرن العشرين، أن بعض مناضلي فرع حزب الاستقلال بتلك المدينة فكروا في العمل المسلح منذ سنة 1950، وأنهم اتصلوا بالقيادة في الرباط للتشاور معها فخاطبتهم في شخص اليزيدي بأن «الظروف تحتاج كثيرا إلى التأني والعمل السياسي، وأن صاحب الجلالة يوصي بالهدوء فإن الوقت ليس وقت اغتيال أو حوادث خطيرة»[7]. ويجزم عنصر من عناصر المقاومة بالرباط –في بعض ما كتب– بأن «الأحزاب وزعماء الأحزاب لا علاقة لهم بتأسيس فرق المقاومة، ولا بتأسيس فرقنا نحن مقاومي الرباط، ونقولها بكل صراحة الآن. إن ذلك كان بمبادرة فردية وشعبية وبدون أي توجيه سياسي، وذلك ما أكدناه لزعماء الأحزاب عند انتصارنا ورجوعنا من السجون عندما حاولوا أن يستقطبوا البعض منا ليعلن تبعيته لأحزابهم». لقد أكد هذا المقاوم في شهادته بأن «الأحزاب السياسية(...) لم تكن مقبلة بأي وجه كان على الكفاح المسلح خلافا لما كان يعلن ويفهم ويستشعر في بداية الاستقلال...»[10].

ويتفق مع هذه الشهادات، شهادات بعض من شكلوا أعمدة في عملية احتواء حزب الاستقلال لحركة المقاومة في بداية الاستقلال. فالفقيه البصري الذي كان أساسيا ورئيسيا في عملية الاحتواء المذكورة نفى في مذكراته أي دور لقيادة حزب الاستقلال وراء حركة المقاومة. بل ذهب أبعد من ذلك ليشهد على أن الحزب كان ضد العمل المسلح المباشر، كما كان منددا ببعض العمليات التي نفذتها عناصر المقاومة. يحدد الفقيه البصري أسباب التفكير في العمل المسلح في عاملين أساسين هما تعنت سياسة الإقامة العامة زمن جوان وكيوم، إلى جانب التطورات البنيوية التي عرفها المجتمع المغربي بعد الحرب العالمية الثانية، ومن هذين العاملين رأى أن «حركة المقاومة كانت تعبيرا عن حاجة شعبية لأفق آخر للكفاح أمام تباطؤ الأفق السياسي في تحقيق التطلعات»[11]. إن نزعة البديل التي كانت لدى بعض من فكروا في المقاومة المسلحة، لم تكن إزاء العمل السياسي فقط، بل كانت –حسب الشهادة نفسها– إزاء خط حزب الاستقلال. ونتيجة تناقضات بين القاعدة والقيادة. وهو ما يصنفها فعلا قاعديا حذرت منه القيادة قبل انطلاقه، وأدانته بعد انطلاقه.

روى الفقيه البصري أن القيادة السياسية لحزب الاستقلال نبهت القواعد وطلبت منها عدم التورط في «ما من شأنه أن يعجل بنفي محمد الخامس»، وحملتهم مسؤولية العواقب الوخيمة التي يمكن أن تنجم عن التفكير في العمل المسلح[12]. ومثل ذلك التحذير صدر لما اعتقلت اللجنة التنفيذية للحزب حيث تم تعميم توجيه صارم «لضمان عدم الارتباط أو التعامل أو التضامن من طرف الحزب مع المقاومة»، بدعوى أن «من شأن ذلك إيذاء القيادة التي ستكون عليها أن تؤدي الثمن وهي موجودة تحت طائلة المحكمة العسكرية»[13]. ولإظهار المواقف العملية المعارضة للعمل المسلح من طرف قيادة حزب الاستقلال، يسوق الفقيه البصري موقف القيادة من قضية الحنصالي ورفض تبنيها باعتبارها «مؤشرا لتطور الأمور على مستوى آخر»، كما يسوق تبرأ قيادة الحزب من عمليات المقاومة وخاصة عملية «المارشي سانطرال» بالدار البيضاء، والتي تم اعتبار المقاومة المسلحة إثرها «إرهابا» وتم التبرؤ منها صراحة[14].

لم يستثن الفقيه البصري من قيادة حزب الاستقلال –في الموقف المعارض

للمقاومة المسلحة- إلا علال الفاسي، استثناء خفيفا، إلا أنه ورغم هذا الاستثناء لا يتفق مع من نفخوا فيما سمي «نداء القاهرة»، وحاولوا رفعه -في كتاباتهم- إلى مستوى بلاغ شارل دوكول من لندن لإعلان المقاومة المسلحة[15].

ويمكن أن نستخلص من شهادة الفقيه البصري أنه أراد منها توضيح كيف كانت «طليعة» وطنية تتراجع، وكيف كانت «طليعة» جديدة تتبلور بتفكير جديد، وبأدوات كفاح جديدة جعلت من السلاح المقام الأول في المعركة. وقد يتفق هذا النوع من اختلاف الأجيال مع ما ذكر أحد مقاومي الرباط من أن أحد رفاقه في الخلية انتفض أثناء أحد الاجتماعات الأولى بالقول:«إن بلادنا في حاجة إلى تغيير، وإنني أكاد أفقد كل أملي في سياستها. إنهم ملوا السجون والمنافي، إنهم شاخوا وليس في استطاعتهم أن ينتقلوا إلى كفاح مسلح، إنهم قاموا بما يعاكس التاريخ وحتميته، إنهم انتقلوا من الكفاح المسلح إلى الكفاح المستسلم»[16].

كان حزب الشورى والاستقلال -الذي شاركت قواعده هو كذلك في حركة المقاومة المسلحة- منطقيا مع نفسه حينما كان زعيمه محمد بن الحسن الوزاني يردد منذ انطلاق حركة المقاومة المسلحة، بأن تلك الحركة تمثل «مقاومة شعبية»، لا يتحكم فيها أي حزب من الأحزاب السياسية الوطنية. وكان زعيم حزب الإصلاح الوطني عبد الخالق الطريس صادقا مع الواقع حينما كان يردد أن المقاومة المسلحة التي تضرب لا نعرفها نحن وبالأحرى أن يتعرف عليها رجال الاستعمار. إلا أن تناقض خطاب احتواء المقاومة من طرف حزب الاستقلال في بداية الاستقلال مع ما سقناه من شهادات يطرح الكثير من الأسئلة التي على رأسها سؤال تحريف تاريخ المقاومة.

لا يمكن للمتتبع أن ينفي أن أغلب عناصر المقاومة التي سبق أن تحزبت، هي عناصر انتمت -سابقا- إلى حزب الاستقلال. ولعل كون حزب الاستقلال كان أكبر الأحزاب الوطنية قاعدة، كان عاملا أساسيا وراء ذلك. غير أن هذا الواقع لا يخول الحق للحزب في بداية الاستقلال بالقول إنه كان وراء تأسيس حركة المقاومة وتوجيهها. كما لا يخول الحق للمدونين الذين جعلوا من ذلك الادعاء واقعا تاريخيا في كتاباتهم. وللإشارة -وحسب بعض الشهادات- استند التبني والاحتواء في بداية الاستقلال إلى مخطط محكم اعتمد الترهيب والترغيب، ووظفت فيه الاحتفالات والوعود[17].

لم تحرف حركة تسييس وتحزيب حركة المقاومة والفداء وجيش التحرير تاريخ العمل المسلح، بل حرفت كذلك الإنسان المقاوم ورمزية ذلك الإنسان ومكانته في المجتمع. إن العديد من الناس بمن فيهم مقاومون سابقون شاهدون على الأحداث أو مشاركين فيها ينأون بأنفسهم عن الحديث حول ما جرى في بداية الاستقلال من تجاوزات كان عناصر المقاومة وجيش التحرير أدواتها المنفذة. فالفترة بقعة سوداء في تاريخ المقاومة يفضلون نسيانها عن طريق عدم الحديث عنها.

أصبح المقاومون المستقطبون جناحا داخل حزب الاستقلال ونصب على رأس المقاومة مقاومون أقل مكانة من غيرهم في تاريخ المقاومة، وانخرط مقاومون في مخططات حزب الاستقلال المبنية على أفق صنع الحزب المهيمن فتحولت الصورة الرمزية للمقاوم إلى نقيضها. عاثت عناصر المقاومة وجيش التحرير في الشمال فسادا في مدن المنطقة وقراها ابتزازا ونهبا واعتداء، اختطفت واعتقلت وأقامت المعتقلات السرية وصفت العديد من الوطنيين والمقاومين لأنهم كانوا أصحاب انتماءات حزبية أخرى، أو انتماءات لخلايا المقاومة رفضت الانصياع لأطروحة حزب الاستقلال في بداية الاستقلال. هكذا تم تشويه الصورة وأصبح الرعب الذي ساد مختلف الأوساط وراء الحديث عن «جيش التخريب» بدل «جيش التحرير». وفي الجنوب لم تكن تجاوزات المقاومة وجيش تحرير الجنوب أقل عنفا. لقد ألمح أحد المسؤولين عن ذلك الجيش، وهو بنسعيد آيت يدر إلى تلك التجاوزات في مذكراته[18]، كما فصل عبد الله كيكر في تلك التجاوزات من خلال نماذج عما جرى في سوس ومن خلال شهادات وروايات من كانوا عرضة لتلك التجاوزات[19].

لقد أصبح مفهوم «التطهير» وتصنيف أي كان في خانة «الخونة» مطية لكل التجاوزات والاعتداءات التي يمكن أن تخطر بالبال، كما بينت ذلك العديد من المذكرات.

كانت التجاوزات أحد مداخل تحريف التاريخ، تاريخ الحركة الوطنية وتاريخ المقاومة المسلحة وترسيخ أن حزب الاستقلال هو الحركة الوطنية وهو المقاومة المسلحة.

وفي السياق المذكور لم يصنع التاريخ فقط، بل صنع «المقاوم» كذلك، حيث انتزعت اعترافات من مقاومين أثناء تعذيبهم عن أعمال المقاومة التي قاموا بها، لتتم تصفيتهم بعد ذلك وتنسب أعمالهم إلى غيرهم ويتم إثباته بشهادة رفاقهم، وأصبحت صفة مقاوم تسلم وتوزع حسب الهوى الحزبي فاختلطت الأمور وتشعبت وأسست لإشكالات لا يظهر أن حلها سيكون قريبا، ولا في المتناول.

نازع حزب الاستقلال غيره من الأحزاب الوطنية الأخرى ومن خلايا المقاومة التي رفضت اللجوء إلى مظلته، شرعية المقاومة إلى أن انشقاق الحزب سنة 1959 عمق ذلك النزاع أو التنازع، فأغلب عناصر المقاومة التي انضمت إلى حزب الاستقلال بعد عودة السلطان، انسحبت لتنضم إلى الحزب الجديد لأن قيادتها كانت مؤسسة ل «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية». بل إن هذا الحزب اعتبر نفسه حزب المقاومة، فنازع حزب الاستقلال في أحد احتكاراته واتخذ النزاع صورا عديدة، من يرجع إلى صحافة الحزبين في المرحلة يلاحظ بعض صورها من قبيل اتهام كل منهم الآخر توزيع صفة مقاوم على من لا يستحقها، وعلى عناصر لا علاقة لها بالمقاومة. وكانت عناصر من المقاومة قد أسست حزبا آخر هو «الحركة الشعبية»، كما أن أحد قياديي جيش التحرير وهو عبد الله الصنهاجي أسس حزبا سياسيا فيما بعد هو «حزب العمل». وكلها مبادرات وخطوات تستحق -ولا شك- نوعا من القراءة المتأنية المبنية على ما أسسته مرحلة بداية الاستقلال وتفاعل أعضاء وعناصر المقاومة وجيش التحرير معها.

لقد كان من مضار هذا التحزب منذ البداية إقصاء كل طرف لغيره من مدونة المقاومة وتعزيز جانبه بآخرين لم يكونوا منها ولا فيها تبعا لما استدعاه ذلك من تحريف لتاريخ المقاومة ولفترة من تاريخ المغرب المعاصر. ففي العقود الأخيرة صدرت العديد من المذكرات والشهادات التي تحمل أسماء مقاومين إلا أن أغلب ما جاء فيها كان متضاربا. ليس بين الكتاب والكتاب فقط بل وكذلك بين صفحات نفس الكتاب، كما جاءت مثقلة بإرث الفترة التي تحدثنا عنها. كما جاء بعضها محكوما بهاجس البحث عن امتيازات ومصالح، وبعضها بهاجس الدفاع عما حققه البعض من امتيازات ومصالح. وبعضها تحول أصحابه إلى «مؤرخين» ومحللين ومنتقدين لآراء غيرهم، عوض الاقتصار على تسجيل مذكراتهم وذكرياتهم وعوض تقديم شهاداتهم. وإذا أفردنا للسياسي الحزبي جل الحديث لإظهار دوره في تحريف تاريخ المقاومة، فليس في الأمر أي سكوت عن دور المصالح الخاصة في ذلك التحريف. ولا عن دور الأجهزة الرسمية وإنما فضلنا إفراد مقال آخر لدور تلك الأطراف. ودور بعض القرارات في ذلك التعتيم من قبيل الظهير الذي يحدد صفة مقاوم والذي يطرح العديد من الأسئلة فأين نضع مبادرة الحنصالي وولد سميحة إذا تشبثنا بمنطوق الظهير؟ وأين نضع منظمة «اليد السوداء»؟ وأين نضع كل الإرهاصات التي بدأت تطل منذ سنة 1947؟

خاتمة

غالبا ما يكون البحث في المجهول أقرب إلى المتناول من البحث من أجل تقويم ما تعرض للتحريف. وإذا عقد تحريف تاريخ المقاومة وما أحاط به من تدخلات مختلفة ونوازع مختلفة كل ما يحيط بحركة المقاومة والفداء، فإنه عقد كذلك إعادة كتابة تاريخ هذه الحركة. فهل يمكن كتابة تاريخ موضوعي أو شبه موضوعي لهذا التاريخ بالأدوات التي ما زالت تستعمل؟ لا أعتقد ذلك إذا لم تظهر وثائق جديدة تنير بعض المعمي. وهل يمكن الاستناد بأدوات ومناهج من أجل المساهمة في «تحرير» هذا التاريخ؟ هذا السؤال مطروح على مختلف الباحثين.

هوامش

1 – كان هذا في اللقاء العلمي الذي نظمته مندوبية المقاومة يوم 5 فبراير 2009 بقاعة الاجتماعات بالمندوبية بالرباط بمناسبة صدور الجزء الثاني من موسوعة الحركة الوطنية والمقاومة وجيش التحرير

2 – بدأت هذه الندوات واللقاءات سنة 1990 ضمن ندوة عقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة القاضي عياض – مراكش –

3 – حرص الباحثون دائما على عدم الاصطدام بالفاعلين إما مراعاة لتاريخهم ولنفسيتهم أو رغبة في عدم الوصول إلى قطيعة معهم بما ينجم عن ذلك من تفريط فيما تختزنه ذاكرتهم

4– الرازي محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح -طبعة حديثة- بيروت- دار الكتب العلمية- 1986 ص 131

5 – المصدر نفسه ص 278

6 – انظر رأيا في الموضوع لدى: حركات ابراهيم: تحريف التاريخ وانحراف العقيدة. الدار البيضاء -منشورات النهضة- 1981. ص 3-4 من المقدمة

7 – انظر حول عمومية هذه المسالة: البمزاتي بناصر: التاريخ علما. ضمن ندوة «كتابة التواريخ» الرباط كلية الآداب والعلوم الإنسانية – 1999 ص 91-107 ص 91

8 – الفاسي علال: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ط 5 مؤسسة علال الفاسي 1992 ص 145

9 – الديكي مصطفى بوعزة: وادزم الشهيدة، وطنية رجال. نبذة عن تاريخها ومحان قومها من أجل العرش الاستقلال. الدار البيضاء-مطبعة الأندلس- 1981 ص 48-49

10 – انظر تقديم عباس المرابط لكتاب ابراهيم الهلالي: بعد نفي رمز الأمة الهمام أحكام من شهور وأعوام إلى الإعدام. سجن العدير من 1953/8/20 إلى 1955/11/16 الجديدة -مطبعة نجم الجديدة- 1986 ص 5

-11 البصري محمد: الفقيه كتاب العبرة والوفاء حوار سيرة ذاتية. أجرى الحوار حسن نجمي . الدار البيضاء -مؤسسة الزرقطوني للثقافة والأبحاث- -2002ص 76

-12 المرجع نفسه ص 75

13 – نفسه ص 74-75

14 – نفسه ص 75

15 – نفسه والصفحة نفسها

16 – المرابط عباس: شهادة في حق شهداء. الدارالبيضاء -مطبعة النجاح الجديدة- -2004ص 22

17 – انظر شهادة عباس المرابط. المرجع نفسه ص 77-82

18 – انظر آيت يدر محمد بن سعيد: صفحات من ملحمة جيش التحرير بالجنوب المغربي. الدار البيضاء- المنشورات المواطنة- 2001

19 – كيكر عبد الله: تجاوزات جيش التحرير الجنوبي في سوس من خلال الراويات الشفوية 1956-1960 الرباط -مطبعة ربانيت- 2007

إن تاريخ المغرب لم يبدأ مع مجئ إدريس الأول، ولا مع بناء فاس أو سقوط الأندلس، ولا حتى مع نزول الفينيقيين على سواحل «تامازغا». و كل التواريخ والمعلومات التي يقدمها التاريخ الرسمي، وتحفل بها كراسات التاريخ المدرسي، وحفظها المغاربة عن ظهر قلب، فهي تهم تاريخ السلطة والحكام والعائلات والسلالات التي تعاقبت على ارض مراكش. أما تاريخ الإنسان الذي سكن هذه الأرض، ووجوده الاجتماعي والسياسي وتنظيماته المحلية، وسجل انتصاراته وإخفاقاته وانجازاته ومقاوماته ...، فيظل منحصرا بين صفحات بعض الكتابات والأبحاث النادرة، ولم يجد بعد طريقه إلى الرواية التاريخية الوطنية وإلى الفصول والكراسات التعليمية.

التصحيح والإنصاف من أجل المستقبل

الأمازيغ، وتاريخ المغرب

الأمازيغ لم يكتبوا تاريخهم، و تظل وجهة نظرهم غائبة في الروايات والكتابات التي تناولت تاريخ شمال إفريقيا منذ العصر القديم إلى الزمن الراهن. هذا هو العامل الكبير الذي أفضى إلى تحريف الحقائق وتعميم المغالطات حول العديد من الوقائع والمجريات، وحول مساهمات الأمازيغ

• رشيد الحاحي

ووجودهم التاريخي وتنظيماتهم السياسية والاجتماعية، وأدوارهم وحضورهم في سيرورة الأحداث والتحولات التي عرفها شمال إفريقيا على امتداد أكثر من ثلاثة وثلاثين قرنا. ونتيجة لهذا الغياب، ولعدم مساهمة الأمازيغ في تسجيل التاريخ الذي صنعوه وعاشوه، أو ربما ضياع كتاباتهم بعد إتلاف خزانة قرطاج، فقد بقيت شهادة الماضي محصورة في ما وصل من مكتوب الوافدين أو الأجانب، الذين احتكروا رواية الوقائع بالشكل الذي لا يخفى تحيزه بما يعلي وجهة نظرهم، ويعظم شأنهم ويخدم مصالحهم.

وقد كان أولائك «الأهل» الشهود هم الكتبة من المصريين القدماء، و من اليونان و الفينيقيين والرومان والو نذال والبيزنطيين والعرب والفرنسيين والأسبان، أما المشهود على أمرهم، فلو لم يزل بعضهم أو جلهم يحمل ورقة تعريفه، لأيقننا أنهم اندثروا منذ زمان ، وصاروا جميعا خبر كان. ورقة تعريف الأمازيغي في وقتنا الحاضر، هي قدرته على الإفصاح بلغة« الزاي»، أو تعاطفه معها، أو عدم تنكره للأجداد.

وسواء تعلق الأمر بالمعطيات التاريخية الواردة في كتابات الإخبار ين والكتبة منذ التاريخ القديم، أو تعلق الأمر بالتاريخ الرسمي الذي تألف على امتداد سيرورة تأسيس وسقوط الدول والسلالات التي تعاقبت على أرض المغرب، فان التاريخ الذي كتبه المنتصرون و مؤرخو السلطة و كتبة الحكام ظل منحصرا في أنشطة هذه الفئات وأنظمتها السياسية والأحداث التي تهمها، و لم يهتم بالوقائع والقضايا التي ميزت عمق التاريخ الاجتماعي أو التي جرت على هامش نفوذ السلطات المركزية وتحركات أمرائها وقوادها. فالتاريخ ، كما كتب علي صدقي أزيكو ، لا ينحصر في الأنشطة الرسمية التي ليست في حقيقة الأمر إلا انعكاسا باهتا لتاريخ تجري أحداثه خارج الميادين المفضلة لدى الأخباريين.

إقصاء التاريخ القديم :

ما عدا درس «سكان المغرب الأولون «الذي تلقاه التلاميذ المغاربة في المستوى الثاني ابتدائي، والذي سنوضح بعض مغالطاته فيما بعد، لم تكن مقررات التاريخ المدرسي تقدم من التاريخ القديم سوى ما يرتبط بالمؤثرات الخارجية والشعوب الوافدة على أرض المغرب، خاصة الفنيقيين والو نذال والبيزنطيين والرومان، لتنتقل إلى تاريخ شبه الجزيرة العربية ، ثم إلى «بداية الدولة المغربية» التي تمت، حسب مضمون تلك الملخصات التعليمية، مع مجيء إدريس الأول الذي أسس دولة أوربة التي تسمى بالأدارسة في المصطلح الرسمي ، و بعد اغتياله تولى ابنه إدريس الثاني الحكم عند بلوغه 18 سنة، و بنا فاس.

ورغم أن التاريخ القديم يمثل أزيد من 90% من تاريخ الشعوب ومرحلة أساسية من مسيرتها الحضارية، فقد تم تجاهله



وإقصاء»، وفي أحسن الأحوال اختزاله والاكتفاء بالإشارة إليه في رواية التاريخ الرسمي ، ولم يفسح المجال لاستحضار الممالك الأمازيغية مثلا- حضورا باهتا - في الدرس التاريخي إلا مؤخرا ، رغم الأهمية السياسية والتاريخية لهذه الدول التي امتد نفوذها على مدى شمال إفريقيا من القرن الرابع ق.م إلى حدود منتصف القرن الأول ميلادي، والتي عرفت أوج ازدهارها مع الملك يوكرتن ويوبا الأول وبوكوس الأول وماسينيسا الذي تحدثت المصادر التاريخية عن تمكنه من توسيع مملكته وهزم قرطاج، و تنظيم دولة على النموذج الإغريقي، حيث طور آليات الحكم السياسي والتنظيم الاقتصادي ، وطور الزراعة وحقق نهضة ثقافية بتشجيع الأدب والفن والاستفادة من الفكر اليوناني، مما جعل من عاصمة مملكته مدينة راقية من الجانبين المادي والثقافي في مستوى أزدهار مدينة أثينا الأغريقية.

فبعد سقوط قرطاج سنة 146 ق.م، كما تؤكد الشهادات التاريخية، بدأت مرحلة جديدة من الاستعمار دامت أكثر من ستة قرون قاوم فيها الأمازيغ أكبر إمبراطورية استعمارية عرفها حوض البحر المتوسط في العصر القديم، وهي الرومان، بكثير من الشجاعة والصبر والثبات.

فكل هذه الأحداث والأزمنة المضيئة من تاريخ المغرب همشت في التاريخ الرسمي، والمدرسي بالخصوص، و تم التركيز والإعلاء من شأن المؤثرات الخارجية والشعوب الوافدة على المنطقة المغاربية، كالفينيقيين والوندال...، بشكل يعكس خيارا معرفيا وتاريخانيا واضحا، ينتقص من تاريخ ودور العنصر المحلي في صناعة الأحداث والتحولات التي عرفها مجاله، والتعتيم عن مساهمته في حضارات الحوض المتوسط. بل أن هذا التأول الانتقائي للتاريخ، يذهب إلى أن المغرب دخل التاريخ على يد الفينيقيين، رغم أن مرحلة وجودهم و تأثيرهم لم تكن سوى مرحلة للتعامل التجاري ، لم تعرف استقرارا ولا يمكن أن تشكل عصرا أو بداية للتاريخ. ويتجاهل التاريخ الرسمي كون الأمازيغ كانت لهم علاقات مع حضارات أخرى من قبل ، وكانوا يملكون أبجديتهم تيفيناغ التي أكدت الدراسات الأركيولوجية عراقتها أكثر من الفينيقية ، إضافة إلى أن الأمازيغ تمكنوا من حكم مصر على يد الملك شيشونق الأول منذ سنة 929 ق.م ، ولأكثر من قرنين من الزمن ، مما يؤكد دخولهم عصر التاريخ قبل نزول الفنيقيين على سواحل بلادهم.

أليست هذه الأحداث والأزمنة المجيدة من تاريخ المغرب القديم مثار افتخار واعتزاز، من شأنه أن يعزز معرفة المغاربة بتاريخهم وسيرورة بناء حضارتهم، ويسمو بالذاكرة والوجدان الفردي والجماعي والانتماء الحضاري الوطني؟

دخول الإسلام وأسطورة «الفتح السندبادي»:

لم يكن دخول العرب إلى المغرب دخولا سندباديا عبر رحلة بساطية، كما تحاول روايات التاريخ الرسمي والمدرسي تقديم ذلك. بل كان **هذا الدخول**، وباستحضار غايته المعلنة والفعلية ، **دخولا عنيفا ، اتسم بالمواجهة والمقاومة وطول المدة التي استغرقها والتي وصلت إلى حوالي 70 سنة. و رغم أن هذه الأحداث تمت في أوج قوة الأمويين**، فقد كانت المقاومة الأمازيغية قوية بسبب وجود تجمعات أمازيغية قوية، تلك التي **تزعمها** كوسيلا أمير أوربة، والتي قادتها أميرة الأوراس داهيا، وبسبب سلوك خلفاء وقواد الأمويين المتعصبين لعرقهم والمحتقرين لأهالي البلاد التي غزوها، حيث تمادو في جمع الغنائم والسبايا وإرسالها إلى الشرق لإرضاء ولاة الأمر، مما آثار مواجهات عنيفة ، وزاد من مقاومة الإمارات الأمازيغية للجيوش العربية.

يقدم التاريخ الرسمي دخول الأمويين و كأنه مقرون بقوة ميتافيزيقية استرضت الإنسان والأرض، وامتلكتهم دون عنف ولا مقاومة، مقصيا من روايته كل الأحداث والمواجهات التي شهدتها هذه المرحلة الشائكة من تاريخ المغرب. بل أن الرواية الرسمية لم تكتف بالتعتيم عن مظاهر ووقائع العنف والغزو والاستبداد الأموي التي واجهها الامازيغ بقوة، بل حاولت إضفاء طابع أسطوري على عملية دخول الأمويين ، و إقرانها بالفتح الإسلامي فقط، بالشكل الذي يحجب حقيقة صراع السلطة وإخضاع المغرب لنفوذ ولاة وقواد المشرق. فنعلم مع عبد الله العروي بأن مسألة الفتح كانت منذ البداية سياسية أكثر منها دينية: أي كيف سيحكم العرب المغرب و ليس كيف سيعبد المغاربة خالقهم... و لاشك أن إسلام «البربر» في آخر المطاف لم يعد أن يكون اعتراف بسيادة الخليفة.

وقد ارتبطت أسطرة الأحداث بتعظيم شخصية القائد، و كان عقبة بن نافع هو الأسم الذي حظي بالنصيب الأوفر من ذلك، ككبير القواد الفاتحين، رغم أن تأكيد حملته على المغرب الأقصى يبقى دون سند ، كما يذهب إلى ذلك عبد الله العروي الذي أكد أن حملة عقبة لم تتجاوز نواحي تلمسان و وهران. و قد يكون الهدف من هذا التقديس الذي أحيطت به شخصية عقبة في التاريخ الرسمي، و الإشادة بأعماله الحقيقية وغير الحقيقية ، هو تعظيمه والتغطية على الوقائع الميدانية كحملة الاسترقاق الجماعي التي قادها جيوش الأمويين.

إضافة إلى الصورة التاريخية الرسمية التي اقترن بها اسم عقبة، يمكن أيضا إثارة اسم موسى بن نصير وطارق ابن زياد. فباستثناء الخطبة الشهيرة التي اقترن بها اسم هذا الأخير أثناء فتح الأندلس، والتي تتضارب الآراء حولها خاصة أنه القائد الأمازيغي الذي تفيد بعض المصادر بأنه لم يكن يتقن العربية بتلك الدرجة، فأن مصير طارق ومكان تواجد قبره يبقى الحلقة المفقودة من هذه الرواية التي لا يخفى بعدها وارتباطها الوطيد بأهداف وخفايا الخلافة الأموية وصراعاتها الداخلية.

وامتدادا لنفس الخيار الإيديولوجي، تسعى الرواية الرسمية في تناولها لمختلف الأحداث التي ميزت تعاقب الدول و الصراعات والأحداث،إلى الإيحاء بنوع من الاندماج المجتمعي والانتصار العارم والدائم للسلطة المركزية، والتقليل من شأن الوقائع والردود التي عرفتها المناطق المستعصية، ومنها حقيقة الصراع الكبير الذي طبع علاقة الدول والأنظمة المركزية والجماعات الوافدة مع سكان المناطق الممتدة على أنحاء البلاد، وأنماط تنظيمهم السياسي المحلي ووجودهم الاجتماعي.

فهذا التاريخ الذي يحدوه «مكر العقل الشمولي»، و بغضه الطرف عن وقائع الأزمة والصراع التي طبعت علاقة المراكز الحاكمة بالهوامش المقاومة أو المستعصية، فهو يسعى إلى تقديم صورة البلاد المندمجة والسلطة القوية التي تملك الحق وشرعية السيطرة والتنظيم وامتلاك الأرض والإنسان، وإخضاع الجميع لنفوذها الإداري والقضائي. ومن هذا المنظور، يسقط التاريخ الرسمي من حسابه ما يسميه صدقي أزايكو باللازمة العميقة المحركة لتاريخ المغرب وشمال إفريقيا منذ أن استقر بهما الإسلام، وهي تدافع الأحداث والوقائع ، وتضارب الآراء والمواقف، وتصارع الجماعات والدول، وتنافس اللغات والثقافات والمؤسسات المختلفة.

البورغواطيون ، ومشروع «أمزغة الإسلام»

بورغواطة، اسم لم يظهر إلى فضاء التداول التاريخي إلا مؤخرا، رغم أنه يحمل دلالة وقيمة سياسية ودينية هامة في تاريخ المغرب. فهو اسم الإمارة الأمازيغية التي نشأت على الساحل الأطلسي على امتداد الشريط الرابط بين مدينتي أسفي وسلا عبر منطقة تامسنا، والتي استمر حكمها حوالي أربعة قرون.

فقد تأسست دولة بورغواطة من تحالف مجموعة من قبائل مصمودة بعد دخولها الإسلام وثورتها على استبداد الخلافة الأموية وقوادها الارستقراطيين الذين احتقروا الامازيغ، ووظفوا الدين كوسيلة للإخضاع وطاعة الحكام، وهذا ما يفسر حضور البعد الخوارجي في الفكر والبناء السياسي لإمارة بورغواطة الأمازيغية التي استطاعت أن تصمد أمام هجومات الفاطميين وإمبراطورية المرابطين ، إلى أن استولى عليها الموحدون سنة 1058م ، وأقدموا على استيطان بعض الهجرات العربية ببلاد تامسنا.

وبما أنه لا توجد ، في حدود علمنا ، كتابات ووثائق مفصلة عن تاريخ هذه الدولة التي كانت عرضة للتعتيم، فإن الخيار الذي أقدم عليه البورغواطيون في «أمزغة» الإسلام ، وترجمة القرآن الكريم إلى الأمازيغية، يتم تحريفه في بعض الروايات بما يخدم خيارات السلطة السياسية وسعيها إلى تكريس النموذج الإيديولوجي « للعروبة والإسلام».

كما أن الحضور «الخوارجي» في المغرب يظل خارج الرواية الرسمية والتاريخ المدرس، رغم الأهمية المعرفية والتاريخية التي تحظى بها مثل هذه الأحداث والثورات وإمكانية الاستفادة من سياقها وأبعادها. فقد ظهرت الثورة الخارجية الأمازيغية بزعامة مسيرة المطغري ثم خالد بن حميد الزناتي حوالي 122هـ، كامتداد للمعارضة التي واجهت جيوش الأمويين، و قد كانت ثورة ضد الحكم العربي، كما كتب محمود إسماعيل.

تحريف أنساب الأعلام الأمازيغ:

تفصح كتابات العديد من المؤرخين والكتبة المشارقة والأندلسيين عن نزوع عرقي واضح، من خلال تزييفهم للحقائق واحتقار العنصر الأمازيغي، والتحامل على تاريخه وأعلامه، فنسبوا كل المآسي والأحداث غير المرغوب فيها إلى «البربر» الذين يعتبرونهم مصدر مصائبهم وهزائمهم باستمرار.

فنجد مثلا، صاحب «تاريخ الإسلام» ينسب كل الهزائم والإخفاقات التي حلت بالعرب إلى «شر البربر»، عند تعليقه عن نزاع الحكم بالأندلس، ومحمد رشيد رضا يرجح في كتابه «الخلافة والإمامة العظمى» الرأي القائل بان سبب توقف الجيش الإسلامي في جنوبي فرنسا راجع إلى كون أكثر الجنود «بربرا»...

هذا النزوع العرقي في الكتابة التاريخية لم يكن يسمح لهؤلاء الكتبة تصور تفوق الأمازيغ وبروز أعلام من بينهم، مما يفسر محاولتهم تزييف نسب هؤلاء أو التقليل من شأنهم. وقد حاول بعضهم تحريف نسب ابن خلدون وتأكيد عروبته، رغم استيائهم من إدانته

للعرب ومحاباته للأمازيغ!
وقبل الفترة الحديثة ، فالعديد من الأمراء والكتاب الأمازيغ ، كانوا يكتبون باللغة اللاتينية، ومنهم من تجاهلت بعض الآثار والكتابات الواردة من تلك المرحلة، أو التي تناولتها ، أصولهم الأمازيغية ونسبتهم إلى الرومان أو الإغريق، ومنهم سان أغسطين، و أفولاي، ويوبا الثاني الذي نبغ في الفلسفة والأدب واللغة حتى أن الأثينيون نصبوا له تمثالا في أحد مراكزهم الثقافية تقديرا لكفاءته الفكرية.

مغالطة الأصل المشرقي

يحيل سؤال أصل الأمازيغ على بعدين أساسيين، الجانب الأول هو الأجوبة التي حملتها الكتابات والروايات التاريخية التي لا يخفى زيفها نظرا للعوامل والأسباب التي تحكمت فيها، والتي وضحنا بعضها من قبل ، واعتمادا أيضا على ما حملته لنا كتابات مؤرخين آخرين، فندوا ما ورد في تخمينات سابقيهم وقدموا معطيات أكثر علمية وأبعد من الخرافة. أما الجانب الثاني من هذا السؤال فهو دواعي طرحه، وتبني هذه الروايات وإدراجها في التاريخ الرسمي، والمدرس بشكل خاص، بالشكل الذي جعل منها مغالطة معرفية، لا يخفي تبنيها وترسيمها بعده التحريفي ورهانه الإيديولوجي.

فالروايات التي تحدثت عن الأصل الشرقي للأمازيغ كثيرة، وكان سياق ورود هذا المعطى في بعضها لا يخفي نوعا من التحامل حول تاريخهم، من جهة، و فقرا في الأسناد والدلائل، من جهة أخرى. و قد فند العلامة عبد الرحمن ابن خلدون ما تضمنته هذه الروايات حول الأصل الشرقي للأمازيغ موضحا بان «هذه المذاهب كلها بعيدة من الصواب ، فأما القول بأنهم من ولد إبراهيم فبعيد ، أما القول بأنهم من ولود جالوت أو الصماليق، وأنهم نقلوا من ديار الشام فقول ساقط، يكاد يكون من أحاديث خرافية (...) إلى أن قال «إن اسم أبيهم مازيغ». وهذه إحدى أقدم النصوص التاريخية،وهي لهيرودوت، وتعود إلى القرن 5 ق.م،تقول:«يعيش بليبيا(أي بلاد الأمازيغ) أربعة أجناس إثنان منهما أصليان وآخران مهاجران، فأما الأصليان فهم الليبيون(أي الأمازيغ البيض البشرة) والأثيوبيون(أي الأمازيغ ذو الملامح الزنجية)، وأما المهاجران فهما الفينيقيون والإغريق.»

إن البحث عن أصل مفترض للسكان الأصليين للمغرب، وتكريس رواية الأصل اليمني، كما في دروس التاريخ المدرسي، يطرح سؤال الغرض والرهان الايديولوجي للسلطة. « فمن العبث أن يبحث للبربر عن مواطن أصلية غير التي نشأوا فيها منذ ما يقرب من مائة قرن. ومن يتكلف ذلك البحث يستوجب على نفسه أن يطبقه في التماس مواطن أصلية للصينيين مثلا،أو لهنود الهند والسند، أو لقدماء المصريين، أو لليمانيين أنفسهم وللعرب كافة، ليعلم من أين جاؤوا إلى جزيرة العرب».

وإذا علمنا بأن البحث الأركيولوجي أكد وجود الإنسان بالمغرب منذ حوالي مليون سنة، كما أفادت دراسة الهياكل العظمية المستخرجة بسيدي عبد الرحمن والرباط، وبأن المغرب يعتبر من البلدان القلائل في العالم التي أكد البحث العلمي التطور المحلي للإنسان فيها منذ الإنسان المنتصب القامة إلى الإنسان العاقل، فأنه من الواضح أن فكرة الأصل الشرقي لا تعدوا أن تكون مغالطة رسمية، يراد من تدريسها و تداولها حجب أو الانتقاص من مشروعية وحقيقة السكان الأصليين، والتقليل من أهمية وتاريخ العنصر المحلي أمام الأهمية التي استأثر بها تاريخ الأقوام والهجرات والعناصر التي توافدت على أرضهم.

ملابسات مغرب القرن العشرين:

عرف مغرب القرن العشرين عدة أحداث كبرى لايزال مسكوت عنها في التاريخ الوطني، والمقررات الدراسية، بشكل يعكس نوعا من هاجس «الأمن المعرفي»، يقوم على إخفاء بعض الحقائق والتغطية على بؤر التوتر التاريخية في البلاد. ورغم أن بعض هذه الأحداث تحظى بأهمية كبرى على مستوى تاريخ الدولة المعاصرة، و بناء النظام السياسي وتحولاته، فإنها لا تزال خارج رواية التاريخ الوطني. فمنها ما يهم ملابسات الأجواء والوقائع التي أعقبت اتفاقية ايكس ليبان وخروج الحماية الفرنسية والاسبانية، ومنها ما يخص التاريخ المحلي الذي كانت وقائعه تدور خارج مجال نفوذ الدولة المركزية، والتجليات الأخرى لأعمال المقاومة وتطوراتها السياسية ، خاصة في الريف، ومنها ما يرتبط بتحريف بعض الحقائق ونشر مغالطات إيديولوجية بالشكل الذي سمح للسلطة وبعض النخب المدينية بالتحكم في الأوضاع وممارسة الإقصاء، وتوجيه الشعور العام بما يخدم مصالحها.

هذه المعطيات والأجزاء الخفية من المشهد التاريخي، من شأنها أن تفصح عن أشكال وخلفيات الصراعات التي طبعت نشوء واشتغال النظام السياسي والاقتصادي بالمغرب، خاصة على مستوى علاقة الدولة المركزية بالبوادي والجهات وأنظمتها القبلية والمحلية، وعلى مستوى صراع المصالح،وتحالفها أحيانا، بين الملكية وبعض النخب السياسية والمدينية التي كان لها نصيب وافر في العديد من الأحداث والصراعات التي عرفها سياقا دخول الحماية واستقلال المغرب.

أسطورة «الظهير البربري»

لوضع حد للارتكاب المتكرر «لاغتيال الأمازيغية ، يجب إحداث انقلاب ابستمولوجي، أعني بذلك أن نفكر في «الظهير البربري» من خلال الأمازيغية بدل التفكير في هذه الأخيرة من خلال هذا الظهير (...) و هكذا سنحكم على من يستشهد ب«الظهير البربري» بأنه كذاب ومفتر لأن «الظهير البربري» لم يوجد أبدا ، بل هو أكبر أكذوبة سياسية في المغرب المعاصر. و هكذا تنتهي الأسطورة ويوضع حد للكذب والابتزاز.

تنطوي عبارة «الظهير البربري» وتداولها وتوظيفها السياسي في فضاء المغرب المعاصر منذ ثلاثينات القرن العشرين ، على تزوير تاريخي ثابت. فقد تم استغلال صدور ظهير 16ماي1930 المنظم للمحاكم العرفية، من طرف بعض أعضاء النخبة المدينية والحركة الوطنية ، انطلاقا من تحريف حقيقة وفحوى هذا الظهير الذي ألصقت به صفة «البربري»، و ربطه بالاستعمار والسعي إلى التفرقة والتنصير، وإحاطته بتحوير وهالة إيديولوجية وأسطورية. فسخر الوطنيون المساجد، و قرأوا «اللطيف» الذي يتوسل به في حالة المصائب والكوارث، ورفعوا الدعاء بعدم التفرقة بينهم وإخوانهم البربر»، وهو ما لا يحيل عليه مضمون الظهير الفرنسي المكتوب، والذي لا علاقة له بالظهير المؤسطر الذي حملوه في أسمه وتداوله وتهويله عدة مغالطات، وذاك لتحقيق مصالح فئة معينة وهيمنتها على فضاء المغرب المستقل.

الظهير المعني يحمل اسم الظهير المنظم لسير العدالة بالقبائل ذات الأعراف البربرية، و يهم تنظيم المحاكم العرفية في المناطق التي تنعدم فيها المحاكم الشرعية. وإذا كان من الواضح أن الإدارة العرفية كان لها دور هام في تنظيم وحل النزاعات وتوظيف الأعراف والقوانين المحلية في تيسير الفعل القضائي وتدبير شؤون الأهالي، وأن وجود هذه المحاكم كان في بعض المناطق فقط ولا يتنافى والقضاء الشرعي، بل يتكامل معه، فانه لم يسجل التاريخ بعد صدور ظهير ماي 1930 أن حصلت حالات تنصير أو تحالف مع المستعمر في الأوساط الأمازيغية التي عرفت بأوج أحداث المقاومة والتضحية، عكس ما حصل مع فئات أخرى في بعض المدن «الوطنية».

والأنكى من هذا كله ، أن هذا التحريف والتوظيف الأيديولوجي كان هو الورقة التي استغلت بشكل مغرض لإقصاء كل ما يرتبط بالأمازيغية من فضاء النقاش والتفكير السياسي والثقافي، و على مستوى اللاشعور الفردي والجماعي، و إقرانها بالتفرقة والنزوع العنصري. و قد كان هذا هو التبرير الذي قام على تحريف التاريخ لخلق أسطورة بهواجس سياسية، شكلت الإطار المرجعي الذي تحكم في إقصاء الامازيغية منذ حوالي ثمانين سنة، وإبقائها على تخوم الهامش خارج دارة التداول والتدبير السياسي والثقافي الوطني.

الريف بين المقاومة والجمهورية

نتيجة للتعتيم الذي خيم على مختلف الأحداث التي عرفتها منطقة الريف بشمال المغرب منذ أوائل القرن العشرين، ظهرت خلال السنوات الأخيرة عدة مبادرات على مستوى البحث و الكتابة حاولت إثارة التاريخ المحلي للريف، والوقوف عند العديد من الوقائع الهامة التي كان هذا المجال مسرحا لها. وقد اهتمت هذه الكتابات بالأحداث والتدخلات العسكرية التي عرفها الريف منذ إعلان الجمهورية الريفية سنة 1921، وتاريخ المقاومة المحلية للاستعمار الاسباني وعنف المواجهات التي انتهت بحرب الغازات الإبادية، مرورا بالسنوات الموالية لاتفاقية ايكس ليبان وما عرفته سنتي 1957و1958من أحداث وهجوم على المنطقة قصد إخضاعها ، وحدث اغتيال عباس مساعدي بعد محاولة عزله من مسؤولية قيادة جيش التحرير ووقف المقاومة المستمرة، وملابسات هذا الاغتيال الذي تورط فيه بعض أعضاء الحركة الوطنية، حسب مضمون بعض هذه الشهادات والكتابات.

تنضاف إلى هذه السيرورة، أحداث فبراير 1957 التي تعرضت خلالها القرى والجبال الريفية لقصف جوي مكثف لسحق انتفاضتها، بمشاركة الملك الراحل الحسن الثاني والجنيرال أوفقير، وانتهاء بواقع التهميش والعقاب الجماعي الذي تعرضت له المنطقة على امتداد عشرات السنوات، مما كرس لجو التوتر والصراع الذي تخللته أحداث أخرى كما وقع سنة 1984، إلى حدود مشروع المصالحة وجبر الضرر الجماعي اليوم.

فجل هذه الإصدارات تعكس حسا نضاليا يروم استجلاء الحقائق ، كما يتضح من مدلول عناوينها التي تمجد الأحداث وتشيد بالمقاومة وتقرنها بالدم والحصار والملاحم والمنسي والمهمش والاحتراق... وقد أفصح بعضها على أن الريف كان ضحية القمع والتآمر والتقاء مصالح الأطراف التي حكمها سياق تأسيس الدولة المركزية، ومصلحة الملكية وحزب الاستقلال.

وتستبعد بعض الروايات البعد الانفصالي لثورات وانتفاضات الريف، واعتبرت إعلان الجمهورية الريفية التي كانت

عاصمتها هي أجدير، مجرد تكتيك سياسي لعبد الكريم الخطابي من اجل كسب تأييد فرنسا والأحزاب الشيوعية والقومية الأوروبية والعربية ، رغم أن بيان الجمهورية تضمن في بنده الأول إعلان الريف دولة مستقلة ، إضافة إلى القطيعة التي تفصل جيش التحرير الريفي عن أعضاء «الحركة الوطنية»، وتعبير الأمير عبد الكريم الخطابي عن مشروع توسيع المجال الجمهوري سنة 1925، مما استعجل قيام فرنسا واسبانيا بهجوم مشترك لإسقاط جمهورية الريف.

عدي وبيهي ومأساة الأطلس المتوسط والجنوب الشرقي

مسقط رأس عدي وبيهي هو قرية «كراندو» بالقرب من مركز «الريش» و بمحاذاة قرية «تيجان» التي شيد بها معتقل تازممارت الشهير. وقد ارتبط اسمه بالأحداث التي عرفها الأطلس المتوسط والجنوب الشرقي خلال السنوات الموالية لاتفاقية ايكس ليبان، و استقلال المغرب. فقد كان عدي و بيهي حينها يشغل منصب عامل إقليم الراشيدية، و تزعم ثورة ضد الحكم وزعماء الحركة الوطنية الذين عملوا على عزله من منصبه والحكم عليه بالسجن ثم الإعدام، هو الذي كانت تربطه علاقة ولاء مع الملك محمد الخامس كما أكدت ذلك عدة مصادر وشهادات، ورغم مساندته من طرف لحسن اليوسي الذي كان حينها يشغل منصب وزير التاج!

فقد أكد عبد الهادي بوطالب في شهادته أن السبب الرئيسي في قمع عدي وبيهي سنة 1957 هو غضب حزب الاستقلال عليه لأنه لم يكن يسمح لأعضائه بالقيام بأنشطة حزبية في إقليمه. وفي جوابه حول سؤال رغبة عدي و بيهي في إقامة جمهورية أمازيغية بالأطلس المتوسط، أجاب بوطالب بأن هذا غير صحيح (...) و أكد أن سعي حزب الاستقلال إلى الاستئثار بالحكم السلطة والولاة والوزراء، هو ما أثار لدى رجال القبائل حزازات ومخاوف ، مما كان يدفعهم إلى مناهضة الحكومة. وقد امتدت هذه الرغبة في الهيمنة والاستفراد بالسلطة والحكم إلى مواجهة خيار التعددية السياسية واعتقال بعض ممثلي القبائل والمناطق القروية الامازيغية سنة 1958.

لم يكن حدث قمع وسجن وإعدام عدي و بيهي نهاية مأساة الجنوب الشرقي، بل استمرت معاناة هذه المنطقة في شكل عقاب جماعي بعد أن شيد بها معتقل تازممارت، وعزل المنطقة عن محيطها بما يخدم التصور الأمني والتعتيمي للمعتقل، مما سبب في استباحة كرامة الامازيغ وأعراضهم من طرف الجنود والمتدرعين بحساسية الموقع والمجال لممارسة الهيمنة والإذلال.

مقاومة الأمازيغ وهيمنة الحركة الوطنية

أيت عبلا، وأيت بعمران، وبوكافر، وزيان ....، وغيرها من المناطق الأمازيغية التي شهدت أهم أحداث المقاومة والتصدي للاستعمارين الفرنسي والاسباني ، لم تحظى في تاريخ المقاومة الرسمي سوى بحضور هامشي ، بشكل يعكس مدى الانتقائية والهيمنة الايديولوجية التي تتحكم في رواية التاريخ الوطني.

فانتصارات عسو بسلام، ومقاومة هذا الامازيغي من أبناء بوكافر في قمم جبل صاغرو، لم تنل حظها في هذا التاريخ الذي تحتله أنشطة ووقائع رسمية أقل شأنا مما صنعه أيت بوكافر. فعلى امتداد سنة 1933 قاد عسو انتفاضة قبائل أيت عطا ضد الزحف الفرنسي، و استطاعوا أن يكبدو فرنسا خسائر كبرى في الضباط و الجنود رغم قوة العتاد واستعمال الطيران لقصف المخابئ الجبلية وضرب الحصار على السكان البسطاء وحملهم على الاستسلام.

موحى وحمو قاد بدوره انتفاضة ومقاومة قبائل زيان ابتداء من سنة 1914، وحقق انتصارات هامة في معركة الهري قرب خنيفرة، وأخر استعمار الأطلس المتوسط والجنوب الشرقي إلى سنة 1921. أما أيت عبلا بإقليم تارودانت، وأيت بعمران بنواحي تزنيت، فقد شهدت أكبر الأحداث التي جسدت صمود وقوة المقاومة، حيث انتفض أيت بعمران ضد الأسبان على امتداد سنوات الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، رغم محاولة استمالتهم بقانون التجنيس، كما كانت منطقة أيت عبلا القلعة الجبلية التي استطاعت أن تقاوم ترسانة الجنود والعتاد الفرنسي ، لتكون آخر نقطة دخلها الاستعمار.

فجل هذه الأسماء والمناطق التي صنعت بطولات المقاومة وجيش التحرير والمقاومة الجبلية الأمازيغية، لا تزال على هامش التاريخ الوطني الذي هيمنت عليه المدن والعائلات المدينية وقيادات الحركة الوطنية.

في الأخير

لقد لعب المكون الأمازيغي على امتداد تاريخ المغرب دورا محوريا في الدفاع عن البلاد، ومواجهة الاستعمار والدول الوافدة، بل أن «ايمازيغن» كانوا الطرف الذي ارتبط وجوده ومصالحه على الدوام بمصلحة البلاد، في عز فترات التوتر والصراع التي عرفتها سيرورة تقلب الحكم وتضارب المصالح، وتحالف أطراف أخرى مع الدول الأجنبية.

وعبر تاريخهم الحافل بالأحداث والمقاومة ومواجهة حملات الإمبراطوريات والشعوب التي توافدت على شمال إفريقيا، لا يزال الأمازيغ في موقف المدافع عن وجوده وأرضه، وعن حقه في معرفة الحقائق، وعرض الروايات كاملة وإنصاف التاريخ، وكأن قدرهم أن يضلوا في موقف الدفاع عن الوجود. الوجود التاريخي أولا، ثم الاجتماعي والثقافي والهوياتي... في الراهن والمستقبل،ثانيا.

إن تاريخ المغرب لم يبدأ مع مجئ إدريس الأول، ولا مع بناء فاس أو سقوط الأندلس، ولا حتى مع نزول الفينيقيين على سواحل «تامازغا». و كل التواريخ والمعلومات التي يقدمها التاريخ الرسمي، وتحفل بها كراسات التاريخ المدرسي، وحفظها المغاربة عن ظهر قلب، فهي تهم تاريخ السلطة والحكام والعائلات والسلالات التي تعاقبت على ارض مراكش. أما تاريخ الإنسان الذي سكن هذه الأرض، ووجوده الاجتماعي والسياسي وتنظيماته المحلية، وسجل انتصاراته وإخفاقاته وانجازاته ومقاوماته ....، فيظل منحصرا بين صفحات بعض الكتابات والأبحاث النادرة، ولم يجد بعد طريقه إلى الرواية التاريخية الوطنية وإلى الفصول والكراسات التعليمية.

فالمصالحة مع التاريخ تبدأ من هنا، من رفع التعتيم عن تاريخ المغرب منذ العصر القديم، وتصحيح كافة المغالطات والأساطير التي يحفل بها التاريخ الرسمي، والإفصاح عن الأحداث والنصف الآخر من الحقائق المغيبة، واعتماد مقاربة علمية ونزيهة في إعادة كتابة تاريخنا الوطني بالشكل الذي يسمح بإدراج مختلف نتائج البحوث العلمية والكتابات التصحيحية والشهادات المتوفرة ، بعيدا عن هواجس السلطة، ودون الرغبة في الهيمنة التي يغذيها الخوف من التاريخ.

*باحث في الثقافة الأمازيغية.

تامازغا، هو الاسم الذي يطلقه الأمازيغ على البلاد التي احتضنت وجودهم التاريخي إلى ألأن، وتمتد على شمال إفريقيا.

بما أن المغرب سمي كذلك لكي يكون له مشرق، فلا بأس أن نذكر بأن مراكش، الاسم التاريخي لبلاد المغرب الأقصى، يحمل في أصله الأيتيمولوجي الأمازيغي تركيبا لكلمتي «مور» و«أكوش» اللتان تحملان على التوالي معنى البلاد أو الوطن، والألاه. ليصير مرادف «مراكش» هو «وطن الألاه».

محمد شفيق، لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، دار الكلام،1989 ،ص6.

علي صدقي أزايكو، نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية، أركام، الرياط،2004، ص7.

Ch. A. Julien، Histoire de l'afrique du nord، Paris، 1975، T1، p. 194.

على عكس رواية التاريخ الرسمي الذي يذكر بان فتح المغرب الأقصى كان الأسهل، وأن الأمازيغ استقبلوا الأمويين بدون مواجهة ، ينظر مثلا كتاب مادة التاريخ(الجديد في الاجتماعيات) للمستوى السادس ابتدائي.

ع. العروي ، مجمل تاريخ المغرب1 ، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 128

Al'. Laroui، l'histoire du Maghreb، Paris، 1970، Pl'. 78

ص. ازايكو، تاريخ المغرب والتأويلات الممكنة،مرجع مذكور،، ص 218.

محمود إسماعيل ، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن 4 الهجري، الدار البيضاء، 1976، ص 260.

ينظر: محمد شفيق، لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، دار الكلام،1989 ،ص122.

Hérodote، Histoires، IV، pr. 197

محمد شفيق، نفس المرجع، ص.20.

محمد مونيب، «ألظهير البربري» اكبر أكذوبة سياسية في المغرب المعاصر، دار ابي رقراق،2002، ص32.

«فالأول ظهير فرنسي استعماري، لكنه ليس بربريا، أما الثاني،الأسطوري، فهو ظهير خلقه رجال الحركة الوطنية..»،محمد بودهان، تقديم كتاب الظهير البربري،مرجع مذكور،ص13/12.

نذكر منها:

-محمد لخواجة، جيش التحرير المغربي، دار أبي رقراق للطابعة، 2007

-محمد خرشيش، المقاومة الريفية، شراع ،1997

-محمد أقضاص، الاحتراف و التوهج، الجسور، وجدة، 2001

-German Ayache , le Guerre du Rif, Ll'Hamuntan , Paris 1996

حوار مع الشرق الأوسط، عدد 15 سبتمبر 2000.

تامازغا، هو الاسم الذي يطلقه الأمازيغ على البلاد التي احتضنت وجودهم التاريخي إلى ألأن، وتمتد على شمال إفريقيا.

بما أن المغرب سمي كذلك لكي يكون له مشرق، فلا بأس أن نذكر بأن مراكش، الاسم التاريخي لبلاد المغرب الأقصى، يحمل في أصله الأيتيمولوجي الأمازيغي تركيبا لكلمتي «مور» و«أكوش» اللتان تحملان على التوالي معنى البلاد أو الوطن، والألاه. ليصير مرادف «مراكش» هو «وطن الألاه».

تنبيه

نخبر مراسلي مجلة وجهة نظر ، الراغبين في الاتصال بها عن طريق البريد الإليكتروني أن عنوانها هو :

Abdellatifhousni20@ yahoo. fr

الحقيقة أن المواضيع التي لها صلة بالمغاربة اليهود وبالوجود اليهودي إجمالا فوق أرض المغرب غالبا ما يتم التطرق لها بحساسية واضحة، وهذه الحساسية في كثير من الأحيان تتسم بالإفراط. ويقف القارئ للأدبيات الغزيرة على معالم توتر وحيرة في التحليل والكتابة، تدل في أغلبها على رغبة في تغليب كفة الأحكام والأحكام المسبقة وأحكام القيمة والصور النمطية .

الجماعات اليهودية المغربية واليهود في المصادر الكلاسيكية المغربية

الحضور القوي لمرجعيات الدونية وغلبة منحى الإقصاء والتجريم

• محمد حاتمي*

يمكن الجزم بأن عبد الوهاب بن منصور هو آخر الإخباريين المغاربة ؛ فبموته انتهى زمن التقليد القاضي بجعل السلطان «سيد التاريخ المغربي»، يحركه وفق «نزواته» ومشيئته، التي هي أصلا امتداد لمشيئة الله ورسوله على اعتبار أن الخليفة/أمير المؤمنين/السلطان/الملك هو ومن دون أدنى تحفظ ظل الله في الأرض وخليفة نبيه المصطفى في تسيير شؤون الرعية. والرجل شغل وظيفة مؤرخ المملكة لمدة طويلة، وكان حقا في كتاباته معبرا عن التوجهات الكبرى للدولة في صناعتها للذاكرة الوطنية. والواقع أن مقالاته ومؤلفاتها تمثل متنا غنية من حيث المعلومات، فضلا عما تحويه من مادة وثائقية غميسة تجعلها اجتهادات تاريخية أصيلة جديرة بالدراسة والاعتبار. وضمن إنتاجه الوفير، تحتل سلسلة «أعلام المغرب العربي» مكانة مهمة، ومرجعا لا محيد عنه للوقوف على أهم الشخصيات التي ساهمت بشكل أو بآخر في إنتاج العناصر المؤسسة للشخصية المغاربية .

ويجد القارئ بين المترجم لهم السلطان والثائر والفتان والعالم والمتعالم والفقيه والمتفقه والصوفي والوطني...، وتغطي التراجم جميع الفترات التاريخية منذ ما قبل الإسلام إلى وقتنا الراهن. والمثير أنه لا يوجد بين مئات الشخصيات ولو شخصية يهودية واحدة، وهو ما يدفع إلى التساؤل عن أسباب ومسببات هذا الإقصاء الممنهج «مع سبق الإصرار». هل مرده إلى اعتبار الشخصية المغربية لا تتضمن بين مكوناتها سوى عناصر مسلمة؟ هل مرده إلى اعتبار الجماعات اليهودية فئات كانت تعيش على الهامش ولا نصيب لها في تحقيق التراكمات الفكرية والحضارية؟... وهنالك احتمال آخر وارد هو بكل بساطة أن مؤرخنا انطلاقا من اعتبارات دينية محضة، لم يكن يعر أدنى اهتمام لليهود المغاربة ويعتبرهم مجرد «ذميين» لا يستحقون أن تعترف لهم الجماعة المسلمة الغالبة بأدنى استحقاق، لأنهم أهل ضلالة وغي، وبالتالي فإن كل ما يصدر عنهم هو بالضرورة ضلالة وغي. ويؤكد هذا الظن هو أن جميع المؤرخين الفقهاء المغاربة التزموا هذه السيرة، فلا فرق بينهم بين مؤرخ المرابطين والموحدين والمرينيين والوطاسيين والسعديين والعلويين. جميعهم لا يتحدثون عن اليهودي المغربي من حيث هو عنصر إيجابي وفاعل، وإنما فقط حين يكون له سهم في فتنة أو مصيبة، اعتبارا بالمقولات الفقهية التي ترى في اليهود أسباب الشر والشقاق والنفاق والاتجار في المحرمات... والواقع التاريخي الاجتماعي يؤكد عكس الطرح التقليدي، لأن اليهود شكلوا على مر التاريخ عنصرا فاعلا في المجتمع والاقتصاد والفعل السياسي المغربي. والحقيقة أن المواضيع التي لها صلة بالمغاربة اليهود وبالوجود اليهودي إجمالا فوق أرض المغرب غالبا ما يتم التطرق لها بحساسية واضحة، وهذه الحساسية في كثير من الأحيان تتسم بالإفراط. ويقف القارئ للأدبيات الغزيرة على معالم توتر وحيرة في التحليل والكتابة، تدل في أغلبها على رغبة في تغليب كفة الأحكام والأحكام المسبقة وأحكام القيمة والصور النمطية .

ولإقامة البينة على ما احتلته الجماعات اليهودية داخل المجتمع المغربي، نشير إلى أن اليهود شكلوا عبر التاريخ وحتى قبل الفتح الإسلامي ووصول العرب إلى الشمال الإفريقي (إفريقية والغرب الإسلامي) مكونا إنسانيا وسياسيا واقتصاديا وفكريا وثقافيا مهما بالنظر لعددهم داخل المجتمع (ما بين 2،5 إلى 3 % إلى حدود بداية ستينيات القرن العشرين، بل ثمة مناطق كان عددهم أكثر من ثلث الساكنة)، ولأدوارهم المهمة وأحيانا الحيوية داخل الحواضر والبوادي. ففي العديد من المناطق الأمازيغية خاصة التي عرفت وجودا يهوديا مستمرا ومكثفا، يمكن الحديث عن ثقافة أمازيغية-يهودية، بالنظر لدرجة التكامل الاقتصادي والتجاور في السكن والامتزاج في العوائد، والتكافل بين العناصر البشرية وشبه غياب الممارسات التحقيرية والإكراهات الدونية. ولم يتمكن العرب الفاتحون وتعاقب دول إسلامية على حكم البلاد من التقليص من حجم وطبيعة مظاهر الانسجام والتكامل.

وهذه الكتلة كانت موزعة على جميع ربوع المملكة وتشغل وظائف عديدة، وتساهم بقدر ملموس في تطوير اقتصاد البلاد والرفع من قيمة مؤسساتها السياسية والاجتماعية والتربوية، فضلا عن اسهاماتها الفنية والجمالية. وطبعا كان هؤلاء اليهود يتعاملون يوميا وبأشكال مختلفة مع عامة الناس وخاصتهم، وتربطهم بمواطنيهم المسلمين صلات تجاور وصداقة وتعاون... وكذلك كانت تحدث بين الفينة والأخرى صراعات ومشاكسات من درجات متفاوتة. والمؤكد أن المجتمع المغربي استطاع خلال تاريخه الطويل سن منظومة من القوانين والأعراف المؤطرة للعلاقات بين المسلمين واليهود، جعلت المكونين البشريين يتعايشان إيجابيا ويستفيد كل طرف من مهارات الآخر. وليس من قبيل المبالغة الإقرار بأن الوجود اليهودي بالمغرب رافد من روافد الشخصية المغربية، بل إنه دليل على «النبوغ المغربي»، فأرفع الثقافات من نجحت في بلورة قدراتها على الامتزاج والتأليف بين مؤثرات عديدة. إن تهميش العنصر اليهودي في التأريخ مرده لإحالات فقهية، وليس البتة لاعتبارات تاريخية وتاريخانية. وعليه فإن مجمل ما ورد في المصادر الإسلامية المغربية في شأن الجماعات اليهودية مجانب للواقع التاريخي أساسا لأنه لا يربط بين المسببات وحاصلها، وكذلك لأن ذكر اليهود لا يأتي إلا لتبرير الأزمات، والأزمات -كما لا يخفى على كل متتبع- فترات مفتوحة





على كل التأويلات، خاصة المكفرة والمجرمة والرامية للبحث عن جناة مفسدين من خارج الأمة. والمنحى الأخير ليس بحكر على الفقهاء المسلمين، فللكنيسة الكاثوليكية تاريخ مشهود في الأمر.

غلبت على نظرة الفقهاء/المؤرخين المغاربة في تعاملهم مع الشأن اليهودي المحلي اعتبارهم إياه موصول بجماعة لا محل لها داخل «الحاضرة» الإسلامية، وكونها عنصرا دونيا لا يمكنه التأثير إلا عرضيا في مجريات الأحداث. والفكرة لها أسانيد عديدة وردت أصولها في الكتاب والسنة، أي أن التأصيل لها تعميمي له صلة بيهود يثرب وما تسببوا فيه لرسول الله من متاعب وما نصبوه له من مكائد ومقالب. وازدادت الأسانيد قوة حين دشن بنو مرين لعرف سلطاني مؤسس للعلاقات بين السلطة العليا والرعايا اليهود، جعل مأموريات حماية أرواحهم وصيانة مصالحهم من مهام الدولة . وفي وقت لاحق، جعل الملوك العلويون من حماية اليهود تقليدا سياسيا ضموه إلى الأسانيد الشرعية والسياسية التي تؤثث لمشروعيتهم في الحكم. وتجدر الإشارة إلى أن العناية بيهود العواصم السلطانية وتخصيص بعض وجهاء اليهود بالحظوة وتكليفهم ببعض أعباء الحكم ذات الطابع التقني، دوافعها سياسية محضة. فلم يهدف السلاطين من وراء هذا التكليف الرفع من وضعية اليهود داخل المدينة الإسلامية، ولا سعوا إلى دمجهم بشكل عضوي. كانت الغاية الرئيسية هي حفظ مجموعة من المصالح المادية وتنميتها من خلال الاستفادة من مهارات النخب اليهودية لدرايتها بالتدبير المالي، ولحركية التجار بين القبائل والمناطق ، ولأنهم لا يشكلون خطرا على الدولة لافتقادهم للشرعية الدينية والعصبية. وعليه، «فاستعمال» النخب كوزراء أو مسؤولين كبار لا يعني اعتبار السلاطين لموظفيهم مالكين للسلطة وعناصر لا بد منها للحفاظ على الاستقرار الداخلي . وتجدر الإشارة إلى أن موقف عموم اليهود من الظاهرة اتسم في الغالب بالسلبية، فهم لم يستحسنوا تطور العلاقات الخاصة بين ميسوريهم والمخزن لأنها تمثل على الدوام مصدر نقمة المسلمين.

ونجد في «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب»، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي خير مثال للتعامل مع القضايا التي طرحها الوجود اليهودي بين ظهراني الأغلبية المسلمة .

تعتبر النوازل الفقهية من أهم المصادر التاريخية خاصة ما له صلة بالمعاملات التجارية والعلاقات والتراتبيات الاجتماعية، فضلا عن إفصاحها عن المكانة التي يحتلها الدين في اهتمامات أهل زمان إصدارها. والغالب على نوازل الغرب الإسلامي التزام الفقهاء بالمذهب المالكي، وهو مذهب يحرص أهله على تغليب كفة الاجتهاد ولكن دون الزيغ عن المساطير الأصلية، خاصة في الأمور المتعلقة بوجوب الطاعة والالتزامات الضامنة للسكينة الاجتماعية والسياسية. والمعيار خير نموذج في هذه الأمور، فالعديد من النوازل تحث على التعلق بمواثيق الأمن والأمان وتنهى بشكل صارم عن أسباب الشقاق والانشقاق.

لا يعير الونشريسي أصلا أي اهتمام لليهود، ولكن وظيفته فرضت عليه سرد بعض النوازل التي يتساءل مستفتون فيها عن طرق تعاملهم مع جيران أو متعاملين يهود. وفي عشرات الفتاوى التي تعرض لقضايا أحد أطرافها يهود، ثمة تركيز على الأصل في لباس أهل الذمة، والترخيص في بناء بيع جديدة أو ترميم قديمة، وامتطاء الدواب للتنقل، وحمل السلاح، وأداء الجزية، والمرور بالقرب من أماكن مقدسة إسلامية، وحقيقة المس بالدين الإسلامي، ومدى مشروعية الاعتماد على يهود في تسيير الشأن العام الإسلامي... وما من شك أن القضايا المعروضة تدل على واقع معاش فرضه تطور المجتمع، من ذلك والتجاور والتبادل، وهي مظاهر له صلة بضرورة التساكن جنبا على جنب في الحواضر.

وتشدد الفتاوى المستصدرة على وجوب معالجة القضايا انطلاقا من عقد الذمة كما وضع في البداية، أي منذ زمن الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب. وخير مثال ما ورد في موضوع أداء الجزية، فالونشريسي يؤكد على مظاهر الصغر ووجوب التفنن في طقوس الإهانة المعتمدة. ونفس السيرة يثيرها في لباس اليهود حيث تؤكد النصوص التي أوردها على رفض حمل اليهود للعديد من مظاهر الزينة على اعتبار اختصاص المسلمين بها. والواضح أن الفتاوى تسعى إلى التقليص من مضاعفات الجوار المفروض، وما بدا من انفتاح وتلاقح جراءه.

والأهم هو أن هذه الأحكام باتت معتمدة بشكل أكثر صرامة وبصفة منهجية حين وجوب الوقوف ضد تنامي الحضور الاقتصادي لبعض كبار التجار ذوي الأصول اليهودية داخل دواليب الاقتصاد المحلي، خاصة في الحواضر، وهو ما يدل عليه بشكل واضح الاجتهاد الفقهي المعنون « ذكر قضية المهاجرين المسمون اليوم بالبلديين»، الذي ذهب صاحبه إلى حد رفض إسلام فئة من التجار أضحت متحكمة في قيسارية مدينة فاس . فالملاحظ هنا هو أن ما جبلت عليه الأدبيات الفقهية من أسانيد في التأسيس لمواقفها ضد اليهود والتي نجد أحسن تمثل لها في «رسالة في اليهود» لمحمد بن عبد الكريم المغيلي في موضوع يهود توات ، تم التمادي في استعمالها ضد فئة من المسلمين حديثي الإسلام، وهو ما يدل على وضع شاذ بكل المعايير.

وامتدادا لهذا الموقف المبدئي الرافض لمظاهر اجتماعية فرضها واقع التعايش والتجاور، جعل المؤرخون الإخباريون من سيرة اليهود مؤشرا على درجة تلاحم الأمة الإسلامية في جهادها ضد النصراني الطامع في الاستيلاء على أرض الإسلام، خاصة منذ أن أضحت هذه الأخيرة في ضعف بادي جعلها مستحلة من طرف الجيوش والدبلوماسيين الأوروبيين. فانطلاقا من اعتبار اليهود حلفاء طبيعيين لكل عدو للإسلام ومتآمرين بالسليقة ضد السلطة الشرعية، نجد المؤرخين ومن دون الذهاب إلى تحميل اليهود مسؤولية الانهيار الجزئي لهيبة الدولة المغربية، يرومون في أكثر من واقعة التلميح إلى أن تفاقم الوضع مرده إلى زيغ أهل الذمة عن الطريق السديد وانجرارهم وراء مؤامرات النصارى. ونجد خير تمثل لهذا المنزع في ما أورده صاحب «الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى» في مناسبات عديدة. من ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما أورده ضمن مضاعفات حرب تطوان من استنجاد يهود المغرب بأحد «كبار تجارهم باللوندرة اسمه روشايل وكان هذا اليهودي قارون زمانه...»، وذلك بغية الإنعام عليهم «بالحرية تشبها بيهود مصر ونحوها». والمقصود هنا السفارة التي قام بها السير موسيز مونتفيور Sir Moses Montefiore لمراكش بدعم من القنصلية الانجليزية بطنجة، والتي تمخض عنها إصدار السلطان لظهير يؤكد فيه وجوب مراعاة مصالح اليهود وحماية تجارتهم وأرواحهم «بما أوجبه الله تعالى من نصب ميزان الحق والتسوية بينهم وبين غيرهم في الأحكام حتى يلحق أحدا منهم مثقال ذرة من الظلم ولا يضام، ولا يناله مكروه ولا اهتضام...». ويعلق الناصري على الواقعة بما يلي : «ولما مكنهم السلطان من هذا الظهير أخذوا منه نسخا وفرقوها في جميع يهود المغرب وظهر منهم تطاول وطيش وأرادوا أن يختصوا في الأحكام فيما بينهم ولا سيما يهود المراسي فإنهم تحالفوا وتعاهدوا في ذلك ثم أبطل الله كيدهم وخيب سعيهم...» .

ومنهجية العرض وطرق الاستخلاص هذه ظلت سارية المفعول حتى عند المؤرخين التقليديين المتأخرين، حيث نقف في العديد من المناسبات عند محمد بن الحسن الحجوي وعبد الله الجراري ومحمد داود والمختار السوسي على تخريجات تدل على أن شطط اليهود ظاهرة مرتبطة بالتحالف مع النصارى، وأن خروجهم على القاعدة المعمول بها مروق وتكالب على الدولة والمجتمع المغربيين.

وحاصل القول إنه يستوجب علينا الإقرار بأنه من الصعب كتابة تاريخ الجماعات اليهودية المغربية انطلاقا من المصادر المغربية الكلاسيكية (على اختلاف فنونها وزمن كتابتها) ؛ فالمؤرخون والفقهاء المغاربة لم يعيروا المواضيع اليهودية اهتماما متميزا. والغالب هو ذكر أخبار بعض اليهود في خضم سرد الأحداث الكبرى، مع بعض التفصيل في الوقائع الطارئة التي شهدت تورط يهود فترتب عنها مضاعفات سلبية (فتنة). ويعطي هذا المنحى الانطباع أحيانا بأن الجماعات اليهودية عاشت «في فراغ» ولم تطور علاقات عضوية مع المسلمين، وأن وظائف اليهود داخل المجتمع الإسلامي اقتصرت على الأمور التقنية. لذلك لا يمكن اعتماد المادة المقدمة بشكل متفرق لاستجلاء الظروف العامة التي عاشتها الجماعات وطبيعة وحجم مساهمتها في صنع الانسجام الاجتماعي والوقوف على مميزاتها الأخلاقية وإنتاجها الفكري والفني والفلسفي. ويجد الباحث نفسه مضطرا للاعتماد على المصادر الخارجية، واعتبار المادة المصدرية المحلية مجرد مكمل ليس أكثر.

*كلية الآداب سايس-فاس

عبد الوهاب ابن منصور، أعلام المغرب العربي، الرباط : ال مطبعة الملكية، 1979-1998.

Talbi Mohamed, “L’Islam est-il tolérant? : l’exemple du Maghreb médiéval en particulier », in S. Ferchiou (dir), L’Islam pluriel au Maghreb, Paris, CNRS Editions, 1996, pp. 3755-.

لم تكن الدول المغربية هي الوحيدة في العالم الإسلامي التي لجأ سلاطينها لخدمات اليهود وخبراتهم التقنية. فمنذ العصر العباسي، انتبه الخلفاء إلى الأرباح الممكن الحصول عليها من جراء تكليف اليهود بالقيام ببعض المهمات وتدبير نشاط اقتصادي معين. و«تفشت» هذه الظاهرة مع تناثر الدول والإمارات الإسلامية في المشرق، عندما أصبح من الصعب على كل كيان الاعتماد على موارده الذاتية، وأضحى مضطرا إلى الحصول على موارد إضافية. وقد لعبت شخصيات يهودية أدوارا مهمة في ظل الدولة الفاطمية والأيوبية والمغولية ... ولتفادي انتقادات العلماء، دأب الحكام المسلمون منذ عهد الخليفة العباسي المقتدر، على «تقنين» ميادين عمل اليهود العاملين لصالح الدولة.

W.J. Fischel, Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam, London, The Royal Asiatic Society, 1937.

Mustapha Naïmi, « The Evolution of the Tekna Confederation : Caught between Coastal Commerce and Trans-Saharian Trade”, in E.G.H. Joffe and C.R. Pennell (ed), Tribe and State : Essays in Honor of David Montgomery Hart, Cambridge, Middle East and North African Studies Press, 1991, p. 213252-.

Menahem Ben Sasson, « La société juive en Terre d’Islam aux VII°-XII siècles », in S. Trigano (dir), La société juive à travers l’histoire, Paris, Fayard, 1992, T.I, p. 445.

أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981.

قضية المهاجرين المسمون اليوم بالبلديين،لمؤلف مجهول، دراسة وتحقيق محمد فتحة، الرباط، دار أبي رقراق، 2004.

محمد بن عبد الكريم المغيلي، رسالة في اليهود، تقديم وتحقيق عبد الرحيم بنحادة وعمر بنميرة، الرباط، دار أبي رقراق، 2005.

أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، كتاب الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1956، الجزء التاسع، ص. 112-114.

إن الذين يرخصون الثمن في المساومة لا يتكلمون إلا كلام المستضعفين ذوي الآفاق المحدودة وراء شباك السجن. فمن هذه الناحية لهم العذر ولكننا لا ينبغي أن نعتمد عليهم

من رسالة للسيد المهدي بن عبود إلى علال الفاسي بمناسبة مباحثات إيكس ليبان

AIX - Les - Bains (غشت 1955)

موقف محمد بن عبد الكريم الخطابي وعلال الفاسي من مباحثات إيكس ليبان

• د زكي مبارك

1. مباحثات إيكس ليبان: دواعي الانعقاد

شكلت مباحثات إيكس ليبان [1] محطة بالغة الأهمية في تاريخ كفاح الشعب المغربي لاسترجاع حريته واستقلال بلاده. فهذه المباحثات، في رأي بعض القادة السياسيين، ومن الذين شاركوا فيها، أو تتبعوا أطوارها من بعيد، لم تكن في واقع الأمر سوى مجرد مصيدة أو فخ سياسي سقطت فيه قيادات وطنية عن حسن نية، أو حسب تحليلات خاطئة ومتسرعة، فكان من نتائجها الملموسة إجهاض الثورة المغربية وهي في طور المخاض والتبلور، وحصول المغرب على استقلال أطلق عليه عدة أطراف سياسية ووطنية أوصافا ونعوتا من بينها: استقلال زائف، وممنوح، وشكلي، ومنقوص، إلى غير ذلك من النعوت والأوصاف [2].

أما دواعي انعقاد هذه المباحثات فتعود أسبابها الجوهرية إلى نفي محمد الخامس في 20 غُشت 1953، وإصراره على عدم التنازل عن شرعيته في الملك، والتمالتحرري المغربيط كذلك أساسا بانطلاق « ثورة الملك والشعب» التي جعلت من عودة الملك المنفي إلى عرشه واستقلال المغرب شروطا أساسية تمحور حولها النضال التحرري المغربي، عبرت عنه الفئات الشعبية بالشعارات التالية: «ابن يوسف إلى عرشه، والشعب يموت عليه ! ابن يوسف إجي غدا، والاستقلال ولابد!».

إضافة إلى هذه العوامل الداخلية لا يجب إغفال موقف الفرنسيين الأحرار في كل من المغرب وفرنسا الذين أسسوا جمعيات، ومنتديات فكرية، ومنابر إعلامية لتنوير الرأي العام الفرنسي بحقيقة ما يجري في المغرب، مطالبين بضرورة إيجاد حلول للأزمة المغربية. الفرنسية. كما لا يجب إغفال موقف الحكومة الاسبانية من نفي الملك الشرعي بدون مشاورتها، ولا الأخذ برأيها في الموضوع كما تقتضيه روح الاتفاقيات المبرمة بين الدولتين الاستعماريتين اللتان تتقاسما احتلال المغرب [3]. وأخيرا لا يجب إغفال ما حظيت به القضية المغربية من تأييد ومساندة في المحافل العربية والإسلامية والدولية. إلا أن ما عجل بعقد مباحثات إكس ليبان ودفع بالسلطات الاستعمارية في كل من باريس والرباط إلى البحث عن مخرج للأزمة المغربية الفرنسية قبل أن تستفحل، نشاط حركات المقاومة المسلحة التي صعدت من عملياتها في الحواضر والبوادي، وأخذت تهدد الوجود الفرنسي بكل أشكاله، كما أخذت تهدد أعوان الاستعمار وعملائه من المغاربة ومن مختلف المستويات... وأخيرا لا بد من ذكر اندلاع جيش التحرير الجزائري في الفاتح من نوفمبر 1954 وعلم الفرنسيين بالتعاون والتنسيق بين حركة التحرير المغربية والجزائرية،



عبد الكريم الخطابي



علال الفاسي

والاستعدادات والتحضيرات لاندلاع جيش التحرير المغربي في الريف، ودور عبد الكريم الخطابي في هذا المجال.

وعت القيادات العسكرية والسياسية في كل من المغرب وفرنسا كل الوعي بخطورة ما يشكله التحول الذي طرأ في أسلوب ومستوى حركة التحرر المغربية، كما أدركت كل الإدراك الأبعاد العميقة لهذا التحول وما يشكله من تهديد قوي على مستقبل الوجود الفرنسي بكل أشكاله، فبادرت الحكومة الفرنسية إلى فتح حوار مع الملك المنفي على أساس أنه أصبح معادلة قوية وصاحب الحل والعقد في هذه الأزمة. كما فتحت مباحثات مع كل الأطراف الممثلة للرأي العام المغربي وذلك في مدينة (إكس . ليبان) من 22 غشت إلى 28 غشت 1955، شارك في هذه المباحثات سبع وثلاثون (37) شخصية من مغاربة وفرنسيين ويهود ذات الصلة بالأزمة المغربية . الفرنسية، مثل الجانب الوطني في هذه المباحثات عن حزب الاستقلال السادة: عبد الرحيم بوعبيد، المهدي بن بركة، عمر بن عبد الجليل، محمد اليزيدي، وعن حزب الشورى والاستقلال: عبد الهادي بوطالب، عبد القادر بن جلون، أحمد بن سودة، محمد الشرقاوي.

وقد حرصت السلطات الحكومية الفرنسية على عدم الدعوة لهذه المباحثات زعماء الأحزاب الوطنية البارزين: علال الفاسي، حسن الوزاني، أحمد بلافريج، كما حرصت على عدم دعوة ممثلي حركة المقاومة المسلحة باعتبارهم إرهابيين ومتطرفين وقادة يتلقون الدعم من جهات خارجية معادية لفرنسا وللعالم الحر.

تمخضت هذه المباحثات على استخلاص مجموعة من الأفكار والرؤى تمت صياغتها في مقترحات شكلت أرضية لتسوية الأزمة المغربية . الفرنسية، وتحكمت في بلورتها والتوافق حولها حسابات سياسيو واعتبارات ذاتية أخذت بعين الاعتبار تطور الكفاح المسلح في كل من المغرب والجزائر، وموقف اسبانيا، وقضية العرش والأسرة العلوية الحاكمة والتي أضحت تشكل المحور والجوهر في هذا الصراع. فعلى هذه الاعتبارات وأساسها تقدمت الحكومة الفرنسية بخطة طريق من النقط الآتية:

. تنحية السلطان ابن عرفة عن العرش

. تأليف مجلس وصاية على العرش لسد الفراغ

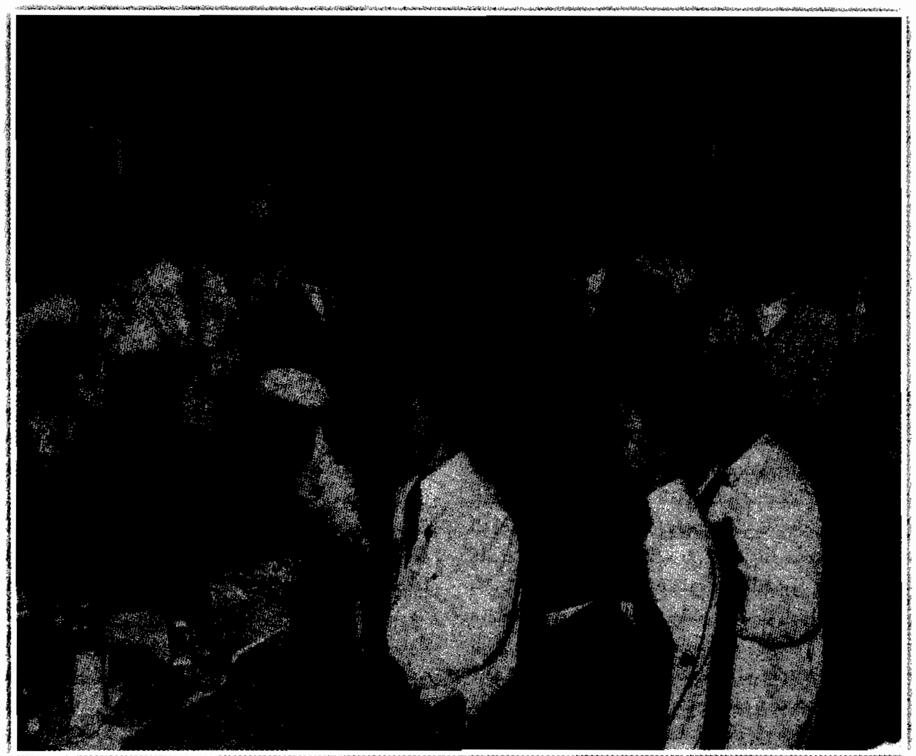
. إبلاغ السلطان محمد الخامس بمضمون هذه الخطة لمباركتها والإعلان رسميا عن هذه المباركة.

. عودة محمد الخامس إلى فرنسا مع التزامه المطلق بعدم ممارسة أي نشاط سياسي.

طبيعي أن تحدث هذه الخطة خلافات داخل الصف الوطني، وحول هذه الخلافات يقول عبدالله إبراهيم: « وأخطر ما حدث هو أن بعض المتحدثين باسم المغرب المناضل لم يقفوا موقف القوي المؤمن بطاقات الجماهير المتفجرة وراءه بل وقفوا موقف السياسي بالمعنى السياسي للكلمة، موقف من يحاول أن يقسم الخوخة شطرين »(4).

2. الخطابي ومباحثات إيكس ليبان

من القاهرة ظل الخطابي يتابع بكل اهتمام مباحثات ليبان والمفاوضات التي يجريها الملك محمد الخامس مع الحكومة الفرنسية لتسوية الأزمة المغربية الفرنسية. وما إن أخذت تلوح نتائجها وملابستها السياسية حتى حدد الخطابي



موقفه منها في بلاغات صحفية واستجوابات إذاعية تناقلتها كبريات الصحف العربية والدولية. فبخصوص مائدة إيكس ليبان قال الخطابي: « ... إن الشعب المغربي ليس في نيته أن يحارب مرة أخرى ليخلق هندا صينية جديدة في شمال إفريقيا. وقد اقتدت جماعة « الرباط » بجماعة تونس المستسلمة فأبرمت اتفاق إيكس ليبان إلى حيز العمل والتنفيذ، وأخذت تدلس وتغري عرب المغرب بالكلام المعسول وهي سائرة في نفس طريق اتفاق تونس، وستطالب المناضلين بإلقاء السلاح وتسليمه لهذه الجماعة « الرباطية » الجالسة على عرشها حين يتفرغ الأعداء للقضاء على الجزائر، فحذار من السقوط في الفخ المنصوب، وإننا على يقين من أن الشعب سوف يستمر في الكفاح والنضال إلى أن يخرج من المغرب العربي كله آخر جندي فرنسي يحمل السلاح من جماعة المستعمرين »(5).

لقد اعتبر الخطابي أن مباحثات إيكس ليبان أجهضت الثورة التحررية المغربية وهي في طور المخاض، ولهذا ظل ناقما على أولئك الذين أجهضوا هذه الثورة في وقت كان الفرنسيون في أشد حاجة للراحة وللتفرغ للجزائر الشقيقة، فلوا صمدوا، يقول الخطابي: « وتركوا الثورة قائمة لجلا الفرنسيون عن إفريقيا كافة، ولما تمكنوا من هذه الفرصة التي ساعدوا فيها من طرف خفي بإطلاق أيديهم على الإخوان في الجزائر » (6).

هذه التصريحات والبيانات لم تكن لترضي الزعماء والحكام في كل من تونس والمغرب، فتوترت العلاقات بين مع الخطابي إلى درجة القطيعة. خلال هذه المرحلة سعى إلى توطيد صلاته بالزعماء الجزائريين والتونسيين المناوئين لسياسة بورقيبة، وبالمغاربة الذين يتواجدون بالقاهرة أو من منهم في طريقهم إلى الديار الحجازية أو المشرقية، ويحرصون على زيارته، وخصوصا منهم رجالات قبائل الريف الذين ظلوا أوفياء للخطابي ولجهاده، والذين ساهموا مساهمة فعلية في جيش تحرير المغرب العربي اقتناعا منهم كل الاقتناع أن معركة هذا الجيش ما هي إلا امتدادا للثورة الريفية برصيدها التاريخي وبأهدافها التحررية، وبمواجهتها للاحتلال الفرنسي والاسباني على حد سواء.

ويواصل الخطابي نضاله ضد الوجود الفرنسي والاسباني في مغرب الاستقلال من خلال ما يقوم به من نشاط سياسي وإعلامي، وبما يصدره من بيانات وتصريحات صحفية يعبر فيها عن مواقفه، مطالبا الشعبين المغربي والتونسي بمواصلة الجهاد ضد الجيوش الفرنسية الاحتلالية المتواجدة في البلدين، ومحذرا المغاربة من السياسة الاسبانية التي تتظاهر بتعاطفها مع الشعوب العربية وهي لا تسعى في واقع الأمر سوى للحفاظ على مصالحها في المغرب، وفي ذا الوقت تتسق مواقفها وخططها الاستعمارية مع السلطات الفرنسية. حول هذا الموضوع صرح الخطابي:»... نصيحتي هي الكفاح المسلح لإجلاء القوات الأجنبية وكل من يتهاون أو يتماطل في هذا الكفاح يكون خائنا لقضية حريتنا واستقلال وطننا الذي لا نرضى له عار الاحتلال والتحكم والاستغلال »(7).

وفي بيان آخر، يدعوا الشعب لمغربي لمواصلة الجهاد لأنه لا سلام ولا مهادنة مع الغاصبين، ومما جاء في البيان: « ... أبنائي وإخواني لا حرية للمغرب إلا بالكفاح المسلح وإخوانكم في تونس قد حملوا السلاح من جديد يرهبون به أعداء الحرية، وهؤلاء شركاؤنا وإخواننا في المحنة، وأهل الجزائر لا يزالون في الميدان مناضلين صابرين حذرين من الخدع، متيقظين للألاعيب، وإنهم ليجدوا في قلوب العرب عطفا، ومن بني الإنسان تأييدا، ومن الله قبل كل شيء عونا وقوة ونصرا مبينا »(8).

ويواصل الخطابي نضاله بمخاطبة قادة الحركة الوطنية المغربية وشخصيات سياسية ووزراء في لحكومة المغربية يعظ، وينبه، ويوجه النصح والتحذيرات. ففي رسالة بعث بها بتاريخ 30 مارس1956، أي بعد توقيع اتفاقيات الاستقلال بأسابيع قليلة، إلى الكولونيل

امبارك البكاي أول رئس لحكومة وطنية في مغرب ما بعد الحماية جاء فيها: « ... كان عليكم أن تثوروا على الخونة وتنظموا إلى لمجاهدين المغاربة والجزائريين والتونسيين كما يقضي بذلك الشرف لعسكري والكرامة وحرمة الرجولة السليمة من الشذوذ (...) إن المغرب أغرقه الخونة في الاحتلال وكأن الزمن لم يبتعد عن مؤامرة الجزيرة الخضراء سنة 1906 » [9].

3. موقف علال الفاسي من مباحثات إيكس ليبان

كان علال الفاسي يتابع بدوره من القاهرة مباحثات إيكس ليبان التي يجريها ويشارك فيها باسم حزب الاستقلال السادة عبد الرحيم بوعبيد، والمهدي بن بركة، محمد اليزيدي، عمر بن عبد لجليل. بينما كان يتابعها من مدينة لوزان السويسرية الأمين العام للحزب السيد أحمد بلافريج. تحكمت في موقف علال الفاسي من هذه المباحثات عدة اعتبارات سياسية حاول التوفيق بينها. موقف الخطابي الصريح المعارض لهذه المباحثات، موقف حزب الاستقلال المشارك فيها بدون مشاورة زعيم الحزب ولا الأخذ برأيه، الاستعدادات لانطلاق جيش التحرير المغربي بتعاون وتنسيق مع قيادات جيش التحرير الجزائري. لقد أدلى علال الفاسي بتصريح يعارض فيه مباحثات إيكس ليبان إلا أن قيادة الحزب سرعان ما أوفدت إلى القاهرة أعضاء من اللجنة التنفيذية على رأسهم محمد اليزيدي لإقناع الزعيم بالكف عن مثل هذه التصريحات.

غير أنه واصل في صمت نشاطه السياسي مع قادة جيش التحرير الجزائري من أجل اندلاع جيش التحرير المغربي في أكتوبر 1955. ازدواجية موقف علال الفاسي أملته عليه مواقف حزبه من العمل المسلح من جهة، والتزاماته مع قادة الثورة الجزائرية، وموقف الخطابي من جهة أخرى حيث التنافس على أشده بين الرجلين اللذين ساءت العلاقات بينهما إلى درجة القطيعة.

إلا أن بعض الوثائق التي ظهرت مؤخرا تلقي أضواء جديدة حول موقف علال الفاسي من مباحثات إيكس ليبان. من بين هذه الوثائق الجديدة، الرسالة التي وجهها الزعيم بتاريخ 24 شتنبر 1955، أي أقل من شهر بعد هذه المباحثات إلى الجنرال ج ڤالينو مندوب إسبانيا في المنطقة الخليفية جاء في هذه الرسالة :

جنرالي العزيز:

تشرفت باستلام رسالة مجادتكم الخاصة لي، وهي التي أبيتم إلا أن تعطوا فيها شاهدا آخر على اهتمامكم بقضية بلادي وإنجاح مسعاها، فأشكر لكم عنايتكم وتقديركم جهدي وثباتي في الإخلاص لجلالة ملكنا الذي هو رمز السيادة القومية للمغرب.

أما فيما يتعلق بالإخوان الذين ذهبوا إلى إيكس ليبان فإنهم لم يتأخروا قط عن الإعراب لي مشافهة حينما زاروا القاهرة أخيرا. وكذلك كتابة . عن تأييدهم لموقفي ومصادقتهم على جميع ما قمت به في هاتين السنتين من جهود لتمتين علاقة المغرب وإسبانيا على أساس من الود والتعاون المثمر للبلدين.

ولقد كانت (استشارات إيكس ليبان) مرتجلة اضطر (الإخوان) إليها لأنهم يرون من المصلحة الاستمرار في الإقامة داخل المنطقة السلطانية خدمة للقضية من الداخل وقد أعربوا في محادثاتهم عن تمسكهم بالمبدأين. رجوع السلطان وإعلان الاستقلال ولكنهم أعربوا عن استعدادهم لعدم معارضة أية خطوة تخطوها فرنسا في طريق هذين الهدفين إذا قبلها جلالة الملك علنا وهو مقيم بفرنسا في حالة حرية نسبية وكان مفهوما منها أنها مؤقتة، كما أنهم رفضوا البث في الإعراب عن وجهة نظرهم إزاء أي موضوع آخر قبل عودة السلطان لفرنسا.

ولست أذيع سرا إذا قلت إنني شخصيا رفضت الانتقال (لسويسرا) كي أشارك في هذه المحادثات ولو من بعيد لأنني اعتقدت أن فرنسا لا ترمي من ورائها إلا إلى تغطية ما تقوم به من قمع شديد في (وادي زم) و (خنيفرة) وغيرهما من المراكز التي كانت محط أعمال الإبادة الفرنسية، ولذلك رأى الإخوان من المناسب عقد اجتماع في (روما) لدراسة المسائل القائمة وتقريب وجهة نظرهم معي، ولكنني رفضت الحضور لأنني غير موافق على القبول المبدئي لمجلس الوصاية على الطريقة التي يريدها الفرنسيون وهكذا لم يتم في الواقع (اجتماع روما) ولم تدرس كل القضايا التي كانت في جدول أعماله بل تعجل الحاضرون مني الاجتماع مكتفين ببلاغ رأوا من الضروري إصداره متناولين فيه فقط (مجلس العرش) و(الحكومة) التي يمكن أن يشاركوا فيها.

وهكذا ترون مجادتكم أنه لم يكن هناك محل لمفاوضات ولا لاتفاقيات تتعلق بصميم القضية المغربية وإنما هي تمهيدات لتكوين حكومة مغربية محض على نفس الطريقة التي كونتموها سعادتكم في (الحكومة الخليفية).

وهكذا يمكن لسيادتكم أن تعرفوا الجو الذي ساد هذه الاستشارات وقد اتفقت مع وفد الحزب الذي زارني (بمصر) على عدم البث في أي شيء قبل اجتماع موسع لقادة الحركة لتقليب قضية المغرب من جميع وجوهها.

وإنني متفق مع سيادتكم على أن إهمال (المنطقة الخليفية) والموقف الإسباني الحاضر والمستقبل لا يخدم إلا فرنسا لأنه يتركها مطلقة اليد فيما تريده من تفرقة للبلاد وتلاعب بمصيرها، وإن قادة الاستقلال من يعرف ذلك، لأنهم لا تسيرهم إلا مصلحة البلاد العليا.

أما أنا فثقوا يا صديقي العزيز إني مستعد للعمل على إنجاز سائر التصحيحات اللازمة.

وتفضلوا سيادتكم بقبول تحياتي واحترامي[10].

محمد علال الفاسي

وهناك وثيقة تاريخية مهمة لها صلة بموقف علال الفاسي من مباحثات إيكس ليبان لم تنشر إلى حد الساعة. الوثيقة عبارة عن رسالة وجهها الدكتور المهدي بن عبود من نيويورك إلى الزعيم علال الفاسي بتاريخ 19 أكتوبر 1955، أي بعد انطلاقة جيش التحرير يوم 2 أكتوبر 1955. ومما جاء في هذه الرسالة بخصوص مواقف علال الفاسي:

زعيمنا المحبوب وصديقي العزيز علال

سلاما وأشواقا، وبعد أريد أن أقول لك قبل كل شيء أنني من بين أولئك الذين يفتخرون بثباتك في المبدأ الاستقلالي. كنت أتحدث مع بعض الأصدقاء الذين يظنون أن الظروف ترغم على الانحياد عن المبدأ وقلب حركة استقلالية إلى حركة إصلاحية. وما هذا إلا ضعف الإيمان في نظري. إن الدبلوماسية عبارة عن مساومة في الوسائل وبعض المصالح لا في المبادىء. فإن كانت الطرق شتى فالحق واحد فأرجو الله تعالى أن يديم لك النجاح ويحفظك في ما اختار لك من هداية ورشاد.

اطلعت على سائر الأشياء التي جعلتك تثور على المبتعدين على المبدأ فهمت بل وجددت النظر في شيء قام عليه البرهان، منذ قديم وهو أن الاستقلال هو المرحلة الأولى في كل إصلاح رشيد وأن سياسة المراحل ما هي إلا عبارة عن دوام رقابة الأجنبي واستمرار سيادته تحت أشكال وصور جديدة ثم من ناحية أخرى أن السياسة مساومة فإن طلبت مائة في المائة والحت في حقك بأكمله لابد من أن تربح الصابر أعني زيادة من المحن وارتفاع ثمن التضحية وأخيرا الحصول على المتبقى خصوصا وأن السوق العالمية . أعني الظروف السياسية المحيطة . هي اليوم تميل الكفة إلى جانبنا رغم المظاهر. إن الذين يرخصون الثمن في المساومة لا يتكلمون إلا كلام المستضعفين ذوي الآفاق المحدودة وراء شباك السجن . فمن هذه الناحية لهم العذر ولكننا لا ينبغي أن نعتمد عليهم [11].

موقف علال الفاسي من مباحثات إيكس ليبان تناوله في المحاضرة التي ألقاها بمدينة الدار البيضاء في نوفمبر 1970.. ومما جاء فيها بخصوص هذا الموضوع:

وحين أيقنت فرنسا أنها مضطرة للاعتراف بالاستقلال أرادت أن تلعب أدوارا من شأنها أن تفسد علينا ثورتنا وتتيح لها فرصة الإبقاء على نوع من الهيمنة المعنوية تحمي به في نظرها استعمارها الاقتصادي. لقد أطلقت إخواننا من السجن وواصلت اتصالها بالآخرين الذين كانوا في فرنسا. وخلقت جموعا من المخلصين الذين يرغبون أن يكونوا وسطاء خير من مغاربة وفرنسيين. وكل هؤلاء لا يعرفون شيئا عن المقاومة وأجهزتها وعن المجلس الوطني للمقاومة. فكان المنطق يقضي عليهم أن يردوا الأمر إلى الذين كانوا في ميدان العمل المباشر. أو على الأقل يرفضون كل مذاكرة إلا بعد الاتصال بإخوانهم وبرئيس الحزب.

لو فعلوا ذلك ما وقعوا في مصيدة إيكس ليبان . وفي الرحلات المنظمة لانتسرابي.أنا أعرف ماذا كان يحاك من الرسل الخاصة من الفرنسيين الذين كانوا يوجهون إلى انتسرابي . وأعرف حسن نية إخواننا الذين كانوا يعتقدون أن عملهم ليس إلا مواصلة لكفاحهم السياسي. ولكن الإرهاب الداخلي الذي كانوا فيه ما كان يسمح لهم مع شجاعتهم وبطولتهم وإيمانهم أن يطلعوا على الغيب ويعرفون القوة التي كانت من ورائهم: قوة المقاومة وقوة جيش التحرير المغربي الجزائري الذي لم يكن قد دخل للعمل بعد.

ولوعرفوا ذلك لما بالوا بموائد إيكس ليبان الصغيرة ومن حولها. ولتركوا الجهاز الاستعماري الفرنسي يلعب وحده مع من لا ينتظر أن يتحملوا مسؤولية المصير المغربي.

ولكن هذا لم يقع. وفي إيكس ليبان صنع الفرنسيون التناقضات التي ظهرت في الحكومة الأولى للاستقلال [12].

وبما أننا في تطوان، لا بأس من إيراد وجهة نظر أحد وطنيي هذه المنطقة، الأستاذ محمد العربي الخطابي: « ...أما الوطنيون المغاربة الذين شاركوا في محادثات إيكس ليبان، فقد أسرفوا . على ما يظهر . في التفاؤل حتى أن كثيرا من عناصر الرأي العام المغربي قد اتهمتهم بالتساهل والخذلان وعدم اتحاد الكلمة، وترى تلك العناصر أن مهمة هؤلاء الوطنيين كان ينبغي أن تنحصر في عرض وجهة النظر المغربية كما هي دون أن يضعوا لها حدا أدنى قد لا يتفق مع أماني البلاد، ودون أن يدخلوا مع الحكومة في مناقشة التفاصيل بدعوى« تقريب وجهات النظر»، فمن المعلوم أن مطالب الشعب المغربي تنحصر في: حل مشكلة العرش حلا يفسح الطريق

أمام رجوع الملك الشرعي إلى عرشه، والاعتراف الصريح باستقلال المغرب استقلال تاما لا يتقيد بشرط أو قيد. «[13] تبدي الحكومة الفرنسية استعدادها لقبول ذلك ندخل معها إذاك في مسألة التفاصيل (كيفية رجوع الملك المبعد، وموعد ذلك، وشكل تطبيق الاستقلال، وتأليف الحكومة التي تتكلف بإنجاز ذلك، والمدة التي يجب أن تحدد لانتقال المغرب نهائيا من طور إلى طور..»[14].

4. مباحثات إيكس ليبان : التداعيات

لتنفيذ خطة طريق مباحثات إيكس ليبان عينت الحكومة الفرنسية يوم 29 غشت 1955 الجنرال « بوايي دولاتور » مقيما عاما في الرباط. كما وجهت الحكومة الفرنسية الجنرال كاترو لإبلاغ السلطان محمد الخامس بمضمون هذه الخطة والموافقة عليها كما نصت على ذلك إحدى النقاط المنصوص عليها في الخطة. وفي نفس الوقت توجه لمقابلة السلطان المنفي شخصيات مغربية وطنية، ورجالات من المخزن الذين تربطهم بالعاهل المغربي صداقات خاصة أمثال باشا صفرو ا لكولونيل مبارك البكاي والفاطمي بن سليمان باشا مدينة فاس. خلال كل هذه اللقاءات اختلفت المواقف في شأن خريطة الطريق التي أعدتها الحكومة الفرنسية، ومن المواقف الثابتة التي أحرجت الحكومة الفرنسية موقف السلطان الذي أفهم الحكومة الفرنسية بأنه لن يتنازل عن حقوقه الشرعية في الملك إلا إذا قرر الشعب المغربي ذلك. كما أن الجنرال بوايي دولاتور، المقيم العام الفرنسي الجديد، انحاز إلى جهة المعارضين لخطة لطريق، ولكل تسوية للقضية المغربية لا تأخذ بعين الاعتبار المصالح الحيوية للمستعمرين الفرنسيين، ولرجال المال والأعمال والإعلام الذين يشكلون داخل المجتمع المغربي لوبيات قوية لها ارتباطات بالدوائر الحكومية والبرلمانية في فرنسا...

أمام هذه التباينات في المواقف، والمحاولة للتوفيق بينها، لجأت الحكومة الفرنسية إلى فكرة سياسية ربطت اعترافها باستقلال المغرب بضرورة بقاء المغرب مرتبطا بفرنسا في مجالات الاقتصاد والجيش والدبلوماسية، فاستعملت لبلورة هذه الفكرة وهذا الارتباط كلمة التبعية المشتركة أو الاستقلال في إطار التبعية المشتركة، أو الاستقلال في إطار التبعية.

وبينما تجري الترتيبات والخطوات لتطبيق ورقة طريق مباحثات إيكس ليبان، تندلع يوم 2 أكتوبر 1955 عمليات جيش التحرير المغربي التي تركزت واستهدفت المراكز والثكنات العسكرية الفرنسية المحادية للمنطقة الخليفية الخاضعة للنفوذ الاسباني، وكذلك المتواجدة بقلب الأطلس المتوسط. وفي يوم 3 أكتوبر 1955 يعلن جيش التحرير والمقاومة المغربية في بيان أول موقفهما من مباحثات إيكس ليبان، ومن المفاوضات المغربية الفرنسية، ومن العناصر الوطنية التي تشارك في هذه المفاوضات. ومما جاء في هذا البيان الذي يحدد أهداف جيش التحرير:

1 . الكفاح حتى النهاية في سبيل الاستقلال التام لأقطار المغرب العربي مع عودة محمد الخامس إلى عرشه بالرباط.

2 . عدم التقيد بأي اتفاقات عقدت أو تعقد مسبقا لا تحقق الهدف الأول كاملا.

3 . اعتبار كل مواطن ينادي بخلاف ما ذكر خارجا على ما أجمعت عليه البلاد والحركات الوطنية الفدائية، ومثل هؤلاء لا يمثلون إلا أنفسهم وكفى ما قاسته البلاد من مفاسدهم [14].

اندلاع جيش التحرير المغربي، وإصدار بلاغه الأول الذي حدد فيه بكل وضوح أهدافه ومواقفه من مباحثات إيكس ليبان، ومن المفاوضات والتحركات التي تجريها الحكومة الفرنسية من أجل إقناع المغاربة بالاستقلال الذي تريد منحه، معادلات سياسية قلبت كل الموازين وأحبطت كل المناورات بما فيها خطة طريق إيكس ليبان... إن دخول جيش التحرير المغربي المعركة التحريرية بتعاون وتنسيق مع جيش التحرير الجزائري وارتباط الجيشين بقوات معنوية تتجلى في مساندة ودعم الخطابي، وبقوة مادية بدعم من الثورة المصرية والدول العربية والإسلامية والمعادية للاستعمار، أرغم السلطات العسكرية والسياسية الفرنسية على الدخول في مفاوضات مباشرة وشخصية مع السلطان محمد الخامس من أجل إيجاد حلول مرضية للأزمة المغربية . الفرنسية.

وفي هذا الصدد كتب عبدالله إبراهيم: « ... يبدو بجلاء أن شبح محمد بن عبد الكريم الخطابي . على بعد المسافة في الزمن . كان حاضرا حضورا فعالا وحاسما في العلاقات المغربية . الفرنسية، ساعة المخاض المغربي بالاستقلال، وأن وزن ثورة الريف في الذاكرة الاستعمارية صار أقوى سياسيا في سنة 1956، فعليه لا على محادثات إيكس ليبان اعتمدت الحكومة الفرنسية، وإليه التجأت لإنذار الرأي العام الفرنسي، وردع اليمين الاستعماري المغامر، من على منبر الجمعية الوطنية الفرنسية »[15].

هوامش

1 . حول هذه لمباحثات نشرت « ملفات من تاريخ لمغرب » في عددها الأول والثاني لسنة 1996، محاضر الجلسات بكاملها باللغة الفرنسية.

2 . قدم المهدي بن بركة تحليلا ونقدا جريئا لمباحثات إيكس ليبان في كتابه « الاختيار الثوري » ص 30 و 31.

3 . انظر كتاب: محمد بن عزوز حكيم. موقف شمال المغرب من الاعتداء على العرش يوم 20 غشت 1953. الجزء الأول. تجديد بيعة الشمال للملك محمد الخامس. مطابع الشويخ. 1994. 1994 . ص 168.

4 . عبد الله إبراهيم. أوراق من ساحة النضال. دار لكتاب. الدار البيضاء. 1975. الأولى. 1975 . ص 244.

5 . نص البيان أورده الطاهر عبد الله في كتابه: الحركة الوطنية التونسية. بيروت.لجماهير. بيروت . 1967. ص 137 . 138.

6 . محمد الأممي. عند البطل محمد بن عبد الكريم الخطابي. عدد8 مل. عدد8 . 1999. الثانية. 1999 . ص 157.

7 . محمد سلام أمزيان. صورة الجلاء في شمال المغرب. دراسة مرقونة. ص 132 134.

8 . محمد سلام أمزيان. نفس المصدر. ص 134.

9 . محمد سلام أمزيان. المصدر نفسه. ص 120.

10 . علال الفاسي. رسائل تشهد على التاريخ. الجزء الأول. منشورات مؤسسة علال الفاسي. مطبعة الرسالة. الطبعة الثانية. غشت 2006. ص 197. 199.

11 . الرسالة أمدني بها مشكورا الأستاذ شيبة ماء العينين من أرشيف مؤسسة علال الفاسي .

12 علال الفاسي. الديموقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها. منشورات مؤسسة علال الفاسي. الرباط.رسالة. الرباط . 1999. ص56 . 58.

13 . محمد العربي الخطابي. محادثات إيكس ليبان . السيادة والاستقلال هما صلب المشكلة المغربية. مجلة المعرفة. تطوان. العدد 111. شتنبر 1955. ص 108 . 109.

14 . علال الفاسي. نداء القاهرة. ص 91 . 93.

15 . عبد الله ابراهيم. نداء الحرية بين المغرب العميق والمغرب الجيد. مطبعة النجاح الجديدة. 1995.البيضاء. 1995 . ص 114.

وثيقة

نيويورك 19 أكتوبر 1955

زعيمنا المحبوب وصديقي العزيز علال

سلاما وأشواقا، وبعد أريد أن أقول لك قبل كل شيء أنني من بين أولئك الذين يفتخرون بثباتك في المبدأ الاستقلالي. كنت أتحدث مع بعض الأصدقاء الذين يظنون أن الظروف ترغم على الانحياد عن المبدأ وقلب حركة استقلالية إلىحركة إصلاحية ، وما هذا إلا ضعف الإيمان في نظري. إن الدبلوماسية عبارة عن مساومة في الوسائل وبعض المصالح لا في المباديء، فإن كانت الطرق شتى فالحق واحد. فأرجوا الله تعالى أن يديم لك النجاح ويحفظك في ما اختار لك من هداية ورشاد. اطلعت على سائر الأشياء التي جعلتك تثور على المبتعدين عن المبدأ، وفهمت بل وجددت النظر في شيء قام عليه البرهان منذ قديم وهو أن الاستقلال هو المرحلة الأولى في كل إصلاح رشيد وأن سياسة المراحل ما هي إلا عبارة عن دوام رقابة الأجنبي واستمرار سيادته تحت أشكال وصور جديدة

ثم من ناحية أخرى إن السياسة مساومة فإن طلبت مائة في المائة وألححت في حقك بأكمله لابد من تربح ربح الصابر، أعني زيادة في المحن وارتفاع ثمن التضحية وأخيرا الحصول على المبتغى خصوصا وأن السوق العالمية . أعني الظروف السياسية المحيطة . هي اليوم تميل الكفة إلى جانبنا رغم المظاهر.

إن الذين يرخصون الثمن في المساومة لا يتكلمون إلا كلام المستضعفين ذوي الآفاق المحدودة وراء شباك السجن . فمن هذه الناحية لهم العذر ولكننا لا ينبغي أن نعتمد عليهم.

سأدخل في أواخر الشهر القادم إلى تطوان كما هو غالبا في علمك. وفي النية زيارتك في القاهرة إن شاء الله إن ساعدت الظروف لأنه لابد من تعزيز الحركة المباركة في الخارج وتمثيلها....أرجوا الله تعالى التوفيق.

إليكم خطابا ألقيته في مهرجان عظيم أقامته جريدة هيرالد تريبيون في نيويورك مع برنامجه طال يومين بقي لي أن أطلب من أخوتك شيئا مستعجلا وهو كتاب في فن التصوير للمحترفين بهذا الفن وباللغة العربية.

لما كنت في تطوان طلب مني أحد الفدائيين هذا الكتاب وهو شاب من أولئك الشبان الطاهرين الذين اغتربوا وتركوا ذويهم ومالهم ولم ترض نفس هذا الشاب الأبية أن يقبل مساعدة مالية من أي أحد، بل تعاطى لمهنة التصوير حتى يربح قوته من عرق جبينه. ولقد تراخيت عن طلب هذا الكتاب منك. فأرجوا منك أيها الأخ أن تمد يد المساعدة لهذا الشاب وأن ترسل هذا الكتاب إلى تطوان في اسمي وهذا عنوان صهري....

أن أجدد الشكر على تفسير سورة الأنفال الكريمة وأرجوا الله أن يقوي إيماننا بتعاليمها المقدسة وأن يفتح بصر الجميع ليهتدوا بهديها

ودمت في حفظ الله وعنايته

المهدي بن عبود

يمكنك أن تكتب لي إلى المستشفى إلى منتصف هذا شهر نوامبر لأنني سأخرج منه يوم 15 نوامبر نهائيا وسأغادر الولايات المتحدة يوم 18 نوامبر، وبعد ذلك سأقضي أسبوعا في مدريد ثم إلى تطوان.

الطيور تهجر أوكارها

ماكادت الطيور تقع على عشها في مجلة وجهة نظر حتى غادرتنا نحو فضاءات التألق على المستوى العالمي. إن الأمر يتعلق بعضوي هيئة تحرير مجلة وجهة نظر : الباحثة «هند عروب» التي التحقت بمعهد العلوم السياسية بستراسبورغ بفرنسا ، والباحث «محمد الهاشمي» الذي فاز بمنحة وزارة الخارجية البريطانية والذي يتابع حاليا أبحاثه بلندن في إطار هذه المنحة . متمنياتنا للباحثين بالنجاح والتفوق . ومزيدا من التألق الفكري لطاقم تحرير مجلة وجهة نظر .

إن فكرة الراحل بول باسكون الذي سبق له أن دعا في أواخر السبعينات إلى ضرورة رفض الخطابين الوطني والاستعماري على حد سواء، مازالت فكرة تحضى براهنيتها. كمخرج من هذا المأزق النظري، من المهم التفكير وإعادة قراءة الاستعمار باعتباره واقعة تاريخية وتراكم معرفي، كحقيقة معقدة ومتناقضة، بعيدا عن النزعات الوطنية المفرطة في التنديد البدائي بالمستعمر من جهة، ودون الانزلاق إلى حد الدفاع أو القبول اللامشروط بالماضي الاستعماري.

السياسة الوقفية للحماية الفرنسية بالمغرب: وجهتي نظر

حول كتابي:

- Luccioni, Joseph: les fondations pieuses « habous » ou Maroc depuis les origines jusqu'à 1950. préface de Jacques Berque. Imprimerie royale, Rabat, [1982 ?].

- محمد المكي الناصري: الأحباس الإسلامية في المملكة المغربية. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992.

ارتبطت الحماية الفرنسية في المغرب ارتباطا وثيقا بشخص الماريشال ليوطي الذي بلور تصورا خاصا للسيطرة على المملكة الشريفة وضبط شؤونها الداخلية، مختلفا عن ذلك الذي اتبع في الأقطار والمستعمرات الفرنسية الأخرى مثل الجزائر وتونس.



فإلى جانب القوة المادية والعسكرية، ارتكزت استراتيجيه ليوطي في المغرب على «الاختراق السوسيولوجي» لبنياته الاجتماعية والدينية المشبعة بالتقاليد والجمود. لذلك ستتم بلورة سياسة محافظة حرصت على عدم المس بالبنية السوسيولوجية العميقة لـ«المغرب العجوز»، والحفاظ على تراتبيتها، مع العمل على إعادة إنتاجها عبر مختلف السياسات الاجتماعية التي اتبعت في مجالات التعليم والصحة والتنظيمات القبلية والعلاقات العائلية..الخ.

وقد تجسد هذا التصور المحافظ بشكل

• سليم حميمنات*

واضح وجلي في «السياسة الإسلامية» التي صاغها ليوطي وسهر على تنفيذها بنفسه في السنوات الأولى للحماية. ترتكز هذه السياسة على عدد من المقومات، من أبرزها الحرص على عدم المس بحرمة الشعائر الدينية والحفاظ على المؤسسات التقليدية التي تكفل ممارستها بكل أمن وحرية. وباعتبار الأوقاف من بين أهم هذه المؤسسات، فقد تم النص عليها بالاسم في بنود الاتفاقيتين التي وضعت المغرب تحت السيطرة الأجنبية، أي اتفاقية الجزيرة الخضراء (7 ابريل 1906) (الفصل63)، ومعاهدة الحماية الفرنسية (30 مارس 1912) التي نص فصلها الأول بشكل صريح على حرص الحماية على احترام المؤسسات الدينية وخصوصا مؤسسة الأحباس .

I- جوزيف لوسيوني: «الشاهد المشارك»

الكتاب محور هذه القراءة عنوانه «الأحباس في المغرب منذ النشأة إلى سنة 1956» لمؤلفه جوزيف لوسيوني، وهو أحد أهم المسؤولين الذين كلفوا بإدارة الأوقاف في عهد الحماية. التحق بمصلحة مراقبة الأحباس التابعة لمديرية الشؤون الشريفية نهاية سنة 1919. وقد كلف بالمنازعات الحبسية منذ سنة 1928، وهي السنة التي عين فيها أستاذا محاضرا بمركز الدراسات القانونية بالرباط الذي كان الأمير مولاي الحسن يدرس به.

عين بين سنتي 1942-1955 كرئيس مصلحة بإدارة مصلحة الأحباس، ثم رقي كمراقب عام بعد ذلك. و فور عودة محمد الخامس من المنفى، تم إلحاقه كمدير للشؤون الشريفية في نوفمبر 1955، وحددت مهمته الأساسية في تقسيم هذه المديرية إلى ثلاثة أجهزة مستقلة سيتم تمثيلها في الحكومة الجديدة الأولى بعد الاستقلال: رئاسة المجلس، وزارة العدل ووزارة الأحباس. وبإنجاز هذا الإصلاح في أواخر 1956، سيعيّنه الملك مستشارا تقنيا في الديوان الملكي إلى غاية 1967.

إن استعراض هذه المحطات المهنية من حياة المؤلف لم يكن مجرد رغبة في سرد السيرة الذاتية للمؤلف، بل كان الغرض الأساسي من ذلك هو تأكيد كفاءته القانونية وأهليته من خلال المواقع الإدارية التي شغلها للتحدث، وهذا هو الأهم، بشكل شبه رسمي عن سياسة الحماية الفرنسية في إدارة قطاع الأوقاف المغربية. من هذه الزاوية، فهو يستحق صفة «الشاهد المشارك» التي وسمه بها جاك برك في تقديمه للكتاب.

أول ما يثير الإنتباه عند الإطلاع على الكتاب الذي بين أيدينا هي قيمته التوثيقية البالغة الأهمية، إذ على اجتهد المؤلف في إعطاء فكرة عن أهم جوانب الحياة السوسيو- دينية التي كانت طبعت حياة المجتمع المغربي سواء قبل الحماية أو أثناءها، بأسلوب وصفي دقيق وبمنهجية تاريخية بقيت وفية للتكوين القانوني للمؤلف. فكان الكتاب بحق، بغض النظر عن خلفياته الفكرية، وثيقة تأريخية ذات قيمة خاصة لاسيما مع تعزيز نصوصه المحررة بملاحق غنية بصور فوتوغرافية تفننت في عكس بعض المعالم والمآثر الدينية التي كانت تؤثث الفضاءات العامة لمغرب بداية القرن العشرين كالمساجد والزوايا والمكتبات والمحاكم الشرعية، إضافة إلى بعض المخطوطات القرآنية القديمة المكتوبة بالحروف الكوفية والأندلسية...الخ.

يتألف الكتاب من قسمين رئيسيين. الأول عبارة عن مدخل مفاهيمي للنظرية العامة لنظام الوقف في الإسلام وشروط تكوينه وطبيعته القانونية، خاصة من وجهة نظر المذهب المالكي السائد في المغرب، مع الإشارة إلى وجهة نظر المذاهب الفقهية الأخرى في حالة الاختلاف.

ويستعرض القسم الثاني شكل وكيفية تنظيم الأوقاف قبل مجيء

الحماية، وأهمية الأدوار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كان يؤديها في المجتمع المغربي التقليدي والفئات والجهات التي كانت تستفيد من ريعه ومداخيله. كما تناول المؤلف فترات الازدهار والتدهور التي عرفتها هذه المؤسسة الاجتماعية عبر التاريخ.

وهكذا يشير المؤلف إلى فترة الأوج التي بلغتها مؤسسة الأوقاف في عهد الموحدين والمرينيين، لتشهد بعد ذلك ابتداءا من القرن 19 ارتكاسا وانحطاطا تدريجيا في هياكلها المادية وأدائها الوظيفي. ويستشهد المؤلف في هذا الصدد بوثيقة تاريخية هي عبارة عن مراسلة خاصة وجهها السلطان المولى الحسن (1837-1894م) في 8 يوليوز 1877 إلى أحد قضاة فاس ينبهه فيها إلى استشراء مظاهر اختلاس أملاك الأوقاف في المدينة وكرائها بأثمنة بخسة أو حتى بدون تسديد حقوق الانتفاع بها كحق الكلسة والكزا والزينة...الخ، مما جعل هؤلاء يتصرفون كأنهم ملاكها الأصليين بتواطؤ وارتشاء بعض نظار الأحباس. ويشير المؤلف إلى أن الحالة كانت بدون شك أسوأ في غيرها من المدن. وستتفاقم هذه الوضعية في ظل حكم السلطانين المولى عبد العزيز والمولى عبد الرحمان، خاصة مع تزايد الأشخاص المحميين وتعسفهم في استغلال نظام الامتيازات والإعفاءات الضريبية التي منحت لهم وذلك للترامي واغتصاب ممتلكات الأحباس.

ومن الواضح أن تطرق المؤلف لبعض أوجه الفساد والتسيب التي كانت تنخر جسم الأحباس لمغرب ما قبل الحماية، لم يكن سوى تمهيد وتوطئة للحديث عن مجهودات سلطات الحماية في إصلاح ومعالجة هذه الوضعية المتردية. وذلك هو ما خصص له القسم الأخير من الكتاب الذي يمكن قراءته كـ«مرافعة نظرية» للدفاع عن منجزات الحماية الفرنسية وما قامت به لصالح الأحباس المغربية.

II- حصيلة تدبير الحماية للأوقاف المغربية

في مقدمة حديثه عن تدبير الحماية للأحباس في المغرب، يستعرض المؤلف بإيجاز تجربة فرنسا في تونس و الجزائر. وتعتبر هذه الأخيرة نموذجا سيئا في هذا المجال، إذ أن الحكومة الفرنسية بحكم حداثة عهدها في احتلال الجزائر، لم تكن واعية تمام الوعي بالطابع الديني الخاص لمؤسسة الأحباس، حيث قررت سنة 1831 القضاء على الأحباس العامة بأن أدخلتها في دائرة الأملاك العامة للدولة (الدومين العام)، كما قامت سنة 1858 بحذف مبدأ عدم قابلية الأحباس للتفويت (inaliénabilité) .

أما في المغرب، فبحكم التأخر في فرض الحماية عليه، فقد كان الوضع مختلف تماما حيث سيتم تفادي مجموعة من الأخطاء وسوء التقدير الذي ارتكبته فرنسا في المستعمرات الأخرى. وهكذا سيتم النص في معاهدة الحماية صراحة على ضرورة قيام السلطات الفرنسية باحترام وحفظ المؤسسات الدينية خاصة الأحباس. من جهة أخرى سيتم الإعلان عن ضرورة إعادة هيكلها وتطويرها بالحفاظ على إطارها التقليدي وبالتوافق التام مع القوانين الشرعية والعرفية الجاري بها العمل في المملكة الشريفة.

وقد تم تحديد مجموعة من الأهداف لهذا الغرض، من أهمها:

- وضع حد نهائي للتبذير والاختلاس الذي كانت تعرفه ممتلكات الأوقاف، والعمل على تدبيرها بشكل مبسط وعقلاني، مع الاعتماد على جهاز بشري من المغاربة ملم بأصول المناهج الإدارية الحديثة.
- وضع سجل خاص الأحباس المخصصة للعمل الوقفي العام.
- السهر على أن يتم إنفاق مداخيل الأوقاف في الأوجه المخصصة لها طبقا لإرادة الواقف.
- التخفيف من الإجراءات الحبسية الكثيرة والمعقدة حتى لا تعيق التنمية الاقتصادية للبلد.

من أجل تحقيق هذه الأهداف، شرعت سلطات الحماية في إدخال العديد من الإصلاحات الهامة. وقد شملت هذه الإصلاحات مسألتين أساسيتين: إعادة هيكلة إدارة الأوقاف، وتبني العديد من الإجراءات لإصلاح وتقويم الخلل الذي كان يعرفه تدبير ممتلكات الأوقاف وتطوير أشكال تسييرها.

1- إعادة هيكلة نظام الأوقاف

عملت الحماية الفرنسية على إعادة النظر في هيكلة الأجهزة التقليدية التي كانت مكلفة بتسيير الأوقاف على المستويين المركزي والمحلي.

فعلى المستوى المحلي، فقد استمر الاعتماد على النظار في التدبير الميداني للأحباس. وقد كان هؤلاء يعينون بظهير، ويتواجدون بكل المدن بمعدل ناظر واحد لكل مدينة، باستثناء بعض المدن المهمة كفاس ومكناس ومراكش التي كانت تتواجد بها أكثر من نظارة واحدة. وفي إطار تشديد الرقابة على هذه الفئة، أصبح من الواجب على النظار في كل ربوع الملكة توجيه كشف شهري يدون مصاريف ومداخيل العمليات الوقفية التي كانوا ينجزوها. كما أصبح لزاما عليهم إيداع ريع تلك المداخيل بالبنك المخزني في حساب مفتوح يحمل اسم «ناظر أوقاف». وقد تم توحيد هذه الحسابات تحت اسم «وزارة الأحباس» بموجب ظهير ذي القعدة 1334هـ.

أما على المستوى المركزي، فقد تم خلق ثلاثة أجهزة رئيسية: المديرية العامة للأحباس (وزارة الحبوس)، المجلس الأعلى للأحباس وقسم مراقبة الأحباس.

فبخصوص المديرية العامة للأحباس، فقد تم إنشاءها في 30 أكتوبر 1912. وقد ارتقت إلى وزارة قائمة بذاتها بموجب ظهير 4 غشت 1915، وقد ترأسهما معا أحمد الجاي الذي كان يشغل وظيفة محتسب في فاس في عهد المولى عبد الحفيظ. مبدئيا، فقد كانت هذه الوزارة خاضعة للسلطة المباشرة والمطلقة للسلطان ولم تكن لها أية علاقة تبعية تجاه الصدر الأعظم أو وزير العدل. وقد حدد ظهير 31 يوليوز 1913 اختصاصات الوزارة في ممارسة الإشراف الكامل على النظارات وأحباس الزوايا والأحباس الخاصة المتواجدة في المنطقة السلطانية، كما كان عليها الرجوع إلى السلطان عند اتخاذ بعض القرارات ذات الطبيعة الخاصة التي تهم الوقف.

أما المجلس الأعلى للأحباس، فقد أنشأ بموجب ظهير 12 ماي 1914. وقد أسندت رئاسة هذا المجلس للوزير الأعظم وكان يضم إلى جانبه وزير العدل، وزير الأحباس، حاجب المشور وقائده، الكاتب العام للحكومة الشريفية، رئيس مصلحة مراقبة الأحباس، إضافة إلى بعض العلماء وأعيان المدن الكبرى. وقد حددت مهمة هذا المجلس في السهر والإشراف على تدبير الأوقاف ودراسة القضايا والمشاكل الكبرى التي تمسها، بالإضافة إلى اقتراح التدابير والإجراءات التي يمكن اتخاذها لتحسين طريقة اشتغال نظام الوقف. والملاحظ أن هذا المجلس لم يعمر طويلا حيث تم حله بعد دورتين فقط من انعقاده.

بالنسبة لقسم مراقبة الأحباس، فقد أنشىء من طرف مديرية الشؤون الشريفية سنة 1917 لتقديم «الاستشارة الدائمة لوزارة الأحباس في كل ما يتعلق بعملها»، وقد حددت مهمته في ما يلي:

- تلقين أطر وموظفي وزارة الأحباس أصول ومناهج الإدارة الحديثة وإخبارها بآخر التشريعات الصادرة عن إدارة الحماية.
- العمل كصلة وصل بين وزارة الأحباس وباقي الهيئات الإدارية الأخرى بالملكة.
- دراسة وضعية الأوقاف التي لها علاقة بالإدارات الفرنسية للحماية (تصاميم التهيئة، التسجيل، نزع الملكية..الخ).

ويشير المؤلف إلى أنه على الرغم من الصلاحيات المهمة التي كانت مخولة لهذا الجهاز، فإنها لم تكن تجرؤ على القيام بالإدارة المباشرة والمكشوفة لمؤسسة الأحباس.

2- التدابير الإجرائية للحفاظ على الوقف وتنميته

إلى جانب إعادة الهيكلة التي خضعت لها الأجهزة المكلفة بإدارة الوقف، فقد سنّت سلطات الحماية مجموعة من التدابير والإجراءات للحفاظ على الأملاك الوقفية وحمايتها من التبذير و الاختلاس. ومن أهم هذه الإجراءات، إصدار أمر إلى النظار بضرورة إمداد باشاوات وقياد وقضاة الدوائر الواقعة تحت نفوذهم بلائحة الأملاك الحبسية المغتصبة لمنع أي اغتصاب أو تفويت للملكية هذه الأوقاف إلى الغير. كما قامت المديرية العامة للأحباس بإنشاء لجنة خاصة من مهامها إجراء إحصاء دقيق وشامل للأملاك الحبوسية وتصنيفها مع توضيح وضعيتها القانونية ومدى تحررها من أي التزامات، وأيضا تقدير السومة الكرائية الحقيقية لكل هذه الأملاك مع الإشارة إلى القيمة التي يتم دفعها فعليا.

كما اتخذت إجراءات أخرى لتقويم بعض الاختلالات وتحسين العائدات المالية للوقف ومن أهمها، التخلص من بعض التكاليف التي كانت ترهق ميزانية الأحباس فيما يعود واجب تحملها إلى جهات عمومية أخرى، كترميم مداخل المدينة وإنشاء النافورات والسقايات العمومية...الخ.

	1914	1942	1955
الموارد السنوية (بالبسيطة الحسنية)	1800000	25000000	660000000
أصول الإحتياط	400000	9400000	600000000

III- تقييم السياسة الوقفية للحماية الفرنسية: وجهتي نظر

من خلال ما سبق، تم استعراض الخطوط العريضة لأهم المجهودات التي قامت بها الحماية لتأهيل وتطوير قطاع الأحباس في المغرب، وذلك استنادا إلى أحد أهم المسؤولين الفرنسيين الذين كلفوا بإدارة هذا القطاع. لتقييم حصيلة هذه السياسة، لدينا في واقع الأمر وجهتي نظر مختلفتين، الأولى للمؤلف نفسه وهو هنا يمثل إلى حد ما موقف الحماية الفرنسية. أما الثانية فهي لأحد الرواد الوطنيين الذين اشتهروا بالنضال ضد الحماية وسياساتها في كل المجالات بما فيها مجال الوقف الذي نحن بصدد دراسته.

بحسب لوسيوني، فسياسة ليوطي والتدابير الناتجة عنها حققت أحسن النتائج سواء على المستوى السياسي أو على المستوى المادي (ص209). فبخصوص إعادة الهيكلة التي قامت بها الحماية الفرنسية على مستوى الأجهزة والمؤسسات الوقفية، فإنها قد ساهمت، حسب المؤلف، في تغيير ملموس في شكل وهيئة هده الأجهزة دون أن تمس بخصوصيتها وأسسها الشرعية والعرفية. وهكذا، احتفظت وزارة الأحباس بميزانية مستقلة عن الدولة والبلديات، كما اعتمدت على جهاز بشري مكون من المغاربة المسلمين فقط أسندت لهم مهمة إدارتها بكل «استقلالية» تحت إشراف السلطان. غير أن المؤلف في آخر فصل من الكتاب، يوضح أن هذه «الاستقلالية» كانت من حيث الشكل والمظهر فقط، أما من حيث الواقع، فالتدبير الفعلي للأحباس المغربية كان النصيب الكبير منه يعود إلى مصلحة المراقبة، مع الإشارة إلى «إن تدخل هده المصلحة الفرنسية في تدبير الوقف كان ضروريا ومصدر رضا للكثيرين، و ذلك بفعل النتائج المرضية لهدا التدبير» (ص290).

ويبرر لوسيوني هذا الوضع بـ«عجز المؤسسات والأطر المغربية» و«عدم الإلمام بالقواعد والمناهج الإدارية الحديثة وتشريعات الحماية» و«جهلهم باللغة الفرنسية». فبعض المغاربة حسبه كانوا يرون بأنه «من الأفضل تجاهل كل المستجدات الحديثة التي عرفها المغرب بفضل المسيحيين»(ص290).

ويستطرد المؤلف ليؤكد أن فرض الوصاية على الإدارة المغربية والقيام محلها كان يراد له أن يكون ظرفيا ومؤقتا. وينقل عن ليوطي قوله في مذكرة صادرة سنة 1917: «يجب أن نقنع المغاربة بمنهجيتنا ونزاهتنا في العمل وقيادتهم تدريجيا إلى التمكن من التسيير الجيد للأحباس بأنفسهم، وبطريقة أحسن مما كنا نفعل. وبانتظار ذلك، عليكم أن لا تتدخلوا أبدا كإدارة مباشرة، بل فقط كوسيلة للمراقبة» (ص290).

أما بخصوص النجاح المادي لسياسة الحماية الوقفية، فعلى خلاف الوضع في عدد من الدول كمصر وتونس التي كانت أوقافها تتلقى إعانات من الدولة، فوضعية الأحباس المغربية في عهد الحماية أصبحت منتعشة، والعجز الوحيد الذي عانت منه الأوقاف كان في سنة 1943 وذلك بسبب ظروف وتداعيات الحرب العالمية الثانية. ويستشهد لوسيوني في هذا الإطار بالتصريح الذي أدلى به وزير الأحباس أحمد الجاي أمام المجلس الأعلى الحبسي في دورته الأولى في 6 نوفمبر 1915، حيث أكد على أن الإصلاحات التي أدخلت على نظام الوقف منذ مجيء الحماية احترمت التقاليد والأعراف واحترمت تعاليم الإسلام، كما تضاعفت مداخيل الأحباس من 25000 إلى 1.900.000 بسيطة حسنية. من جهة أخرى، يشير المؤلف إلى أن الوزير نفسه سيعود خلال الدورة الثانية للمجلس المنعقدة في غشت 1917 ليشير إلى الارتفاع الذي تعرفه عائدات الأحباس سنة بعد سنة، مما انعكس على الأجرة الشهرية للعلماء التي ارتفعت بنسبة 50% وارتفعت بنسبة 20%-25 بالنسبة للقيمين الدينيين (ص208).

وينهي المؤلف تقييمه المادي لسياسة الحماية بتقديمه لأرقام دالة تشير لتطور مداخيل الأوقاف خلال الفترة الممتدة بين 1917 و 1955(انظر الجدول المرفق).

إن هذا النجاح «المرضي جدا»، على حد تعبير المؤلف، هو ما جعل قطاع الأحباس يبقى خارج مطالب واحتجاجات الوطنيين. ويشير لوسيوني إلى أن أحد أصدقائه من الوطنيين سبق أن أسّر له بقوله أنه «إذا كان نفس التدبير الذي تم مع الأحباس قد جرى في كل القطاعات، فإنه لم تكن لتوجد ملفات مغربية-فرنسية عالقة» (ص309).

إن هذا الموقف لم يكن ليشاطره وطني آخر بارز اقترن اسمه بالأوقاف سواء قبل الاستقلال أو بعده. الشيخ محمد المكي الناصري كان قد أصدر في الثلاثينات من القرن المنصرم كتابا هو في الأصل عبارة عن تقرير أعده في إطار «لجنة الدفاع عن الأحباس الإسلامية» وتقدم به أمام إحدى دورات المؤتمر الإسلامي العام المنعقد في ذاك الوقت. الكتاب الذي وصفه مؤلفه في كلمة الإهداء الموجهة للملك محمد الخامس بـ«الوثيقة التاريخية الخطيرة» يحاول أن يقدم فيه «وصفا موجزا لما كانت عليه الأوقاف الإسلامية بالمملكة المغربية في عهد استقلالها (قبل الحماية)، وما صارت إليه منذ أن بسطت الحماية الأجنبية على البلاد، ويعطي صورة حقيقية عن اتجاه السياسة الاستعمارية الفرنسية إزاء الأحباس الإسلامية في البلاد المرتبطة بفرنسا كالجزائر وتونس وسوريا».

في تقييمه لوضعية الأوقاف في عهد الحماية، لا ينفي الناصري إن الأحباس قد حضيت بتنظيم جيد على «المستوى القانوني» خلال السنوات الأولى للحماية، حيث تم إصدار ترسانة قانونية مهمة تشمل ظهائر ومراسيم ومنشورات وزارية لهذا الغرض.

كما يعترف المؤلف المغربي بأن المساعي والتصريحات الأولى للجنرال ليوطي في السنين الأولى للحماية كانت كلها تؤكد على ضرورة المحافظة على الشعائر الدينية واحترام المؤسسات الدينية والحبسية. إلا أنه منذ سنة 1918، بدأت تصدر عن الإدارة الفرنسية، خاصة قسم مراقبة الأحباس، تجاوزات عديدة لخصها في تجاوز هذا القسم مهمته الأولى التي كانت منحصرة في «مساعدة الأوقاف مساعدة فنية، وربط بنيقة الأحباس بباقي الإدارات العامة»، بحيث أصبحت هي الإدارة المركزية الحقيقية للأوقاف الإسلامية وعلى طريقها تتصل بنيقة الأحباس بمختلف النظارات، بل وأخذت تبعث مناشيرها الرسمية إلى المندوبين المخزنيين والمراقبين المدنيين وضباط الشؤون الأهلية ليتدخلوا في أحباس المسلمين تدخلا فعليا (ص30).

وهكذا يرى الناصري أن مكتب المراقبة قد تحول تدريجيا إلى إدارة حقيقية للأحباس وذلك بالاستيلاء على جميع اختصاصات وزارة الأحباس ومزاولة الوظائف والمهام الأساسية التي كانت مسندة إليها، مما حولها إلى مجرد فرع تابع لها وخاضع لأوامرها وديكتاتورية مديرها الصارمة بدون رقابة أو مسؤولية، وذلك بعدما تم الاستغناء عن المجلس الأعلى للأحباس.

يضاف إلى ذلك ما بدأت تقوم به إدارة مراقبة الأحباس منذ بداية الثلاثينات، حيث أخذت تبعث إلى مختلف نظارات المملكة فريقا من موظفيها الأجانب بغرض تفتيشها، بينما هذه المهمة ليست من اختصاصها وإنما من اختصاصات البنيقة الحبسية بدار المخزن الشريف طبقا للظهير اليوسفي 5 ربيع الثاني 1335 هـ الذي ينص على وجوب أن يكون المفتشون من «الرعايا المغاربة الأهليين المستخدمين بوزارة الأحباس». فالتفتيش الحبسي، يؤكد المؤلف، لا يمكن أن يقوم به من الناحية القانونية من لا يتمتع بالجنسية المغربية التي هي شرط ضروري في الوظيفة الحبسية والوظائف المخزنية بشكل عام.

إن تجاوزات مكتب المراقبة لم تكن حالات محدودة ومعزولة، بل كانت تدخل، حسب المؤلف، في إطار سياسة مقصودة ومنظمة كانت تستهدف السيطرة على دواليب الأحباس المغربية بعيدا عن كل محاسبة أو مراقبة من المخزن أو الإقامة العامة. و يؤكد الناصري أن تجاوزات المراقبة العامة كانت تجري وفق «سياسة خطيرة» تقوم على خمسة مبادئ أساسية فصّلها بأمثلة وشواهد دالة عليها (ص35-77)، يمكن إيجازها كما يلي:

1- التبذير وسوء التصرف في أملاك الوقف، كإنشاء بنايات فارهة وشراء سيارة حبسية للاستعمال الشخصي الخاص للمراقب، وإنشاء عدة وظائف إدارية وفنية (مهندسين، محامين، كتاب..) مما لا حاجة للأحباس به، وتفويت أملاك وأراضي وقفية جيدة بدون وجود ضرورة

أو موجب يدعو لذلك وعدم اللجوء إلى السمسرة العمومية في طلب العروض.

2- استغلال ضعاف وفقراء المسلمين وذلك برفع ثمن بيع وكراء دور ودكاكين الأحباس، وترامي مراقبة الأحباس على أملاك الخاصة من المغاربة المسلمين والسعي إلى نزع ملكيتها بدون موجب حق، والاستيلاء على مدخولات الأوقاف الخاصة للزوايا.

3- التحيز ضد المغاربة في تدبير الأحباس وذلك بطرد «الوقافين المغاربة» وتفضيل المهندسين الأجانب على «المعلّمين» والحرفيين المغاربة، وعدم احترام السمسرات والمزايدات والمناقصات العمومية إذا تبثث لصالح المغاربة.

4- التفريط في المقاصد التي من أجلها حبست بعض الأوقاف، وذلك بعدم تزويد المطاهر والمياضي بالمياه الكافية والتهاون في نظافتها، وإهمال تفريش المساجد وإنارتها وترميمها وإصلاحها، وغض النظر عن إقامة خمّارات وأماكن الفساد ملاصقة للمساجد أو بجوارها، وعدم الاعتناء بالمدارس التعليمية والكتاتيب القرآنية، والحد من عدد الموظفين الدينين وتأدية أجور هزيلة لهم.

5- مقاومة النفوذ السلطاني وتضييق دائرة إشعاعه وذلك بمقاومتها لبناء المساجد في المناطق السهلية والجبلية، لعلمها ما جرت عليه العادة من ذكر اسم السلطان والدعاء له في خطب الجمعة، مما يساهم في «بث الطاعة المخزنية في النفوس وتقوية ميولها نحو جلالة السلطان واستمالة قلوبها نحو المخزن الشريف وتيها على الطاعة وتعويدها على النظام خاصة بالنسبة لبعض القبائل الثائرة».

أن هذه الانحرافات التي قام المؤلف برصدها وتدعيمها بشهادات ووقائع فعلية تدعمها، هي التي جعلت المسلمين المغاربة، حسب الناصري، يفقدون الثقة في مراقب الأحباس ويقتنعون بان «وجود رئيس «مسيحي» على رأس مؤسسة دينية إسلامية مهمتها الأساسية هي خدمة الإسلام، وتقوية الشعائر الإسلامية من شأنه أن يعرقل مصالح المسلمين، ويعرّضها للإهمال والضياع» (ص78).

أن هذا الوضع لا يمكن تفسيره سوى بشيء واحد. فخلافا للوسيوني الذي أكد على «أن الأحباس المغربية لم توضع ولم تستعمل لخدمة الاستعمار» (Luccioni، p228)، فالشيخ الناصري يرى على العكس من ذلك تماما «أن السياسة الاستعمارية الفرنسية قام الدليل التجريبي العملي القاطع على أنها تسعى لتحطيم الأحباس الإسلامية، والتدخل فيها، واستغلالها لمصلحة الاستعمار كلما وجدت لذلك سبيلا» (الناصري، ص10).

ولهذا، سيقوم رئيس لجنة الدفاع عن الأحباس الإسلامية بصياغة مجموعة من المقترحات (ص81-84) ستتبناها الحركة الوطنية في مطالبها العامة، وذلك لوضع حد للتجاوزات التي سبق سردها. ومن أهم هذه المطالب والمقترحات:

– إنشاء وزارة حبسية مستقلة تكون مسؤولة فقط أمام السلطان وخاضعة لمراقبته المباشرة، يقوم موظفون مسلمون مغاربة بتسييرها وإدارتها، وتسند لها كل الصلاحيات والاختصاصات التي كانت سابقا بيد قسم مراقبة الأحباس.

– إحياء «المجلس الحبسي الأعلى» وإعادة النظر في تمثيليته بحيث يتم انتخاب كل أعضاءه ممن يمثلون الأوقاف بالمدن والقرى والقبائل.

– إنشاء مجالس حبسية محلية منتخبة إلى جانب نظارات الأحباس لمساعدتها في القيام بواجباتها والدفاع عن مصالح جماعة المسلمين أمام النظار المحليين.

– إنشاء لجنة مستعجلة للقيام بتفتيش إدارة مراقبة الأحباس وفحص العمليات الوقفية التي أجرتها بين سنتي سنة 1918 و 1938 بخصوص أراضي الأحباس وكيفية صرف دراهم المعاوضات بالإضافة إلى محاسبة النظارات، ونشر نتائج هذا التحقيق في تقرير مفصل يطلع عليه الرأي العام الإسلامي.

من خلال هذه المراجعة السريعة، تم السعي إلى تقديم وجهتي نظر مختلفتين حول سياسة الحماية الفرنسية تجاه الأوقاف المغربية، اختلاف قد يصل حد التناقض في تقييم بعض ملامح وتجليات هذه السياسة. لم يكن الغرض من هذا العرض الانتصار لطرح على حساب أخرى، إذ يبدو أن كل واحد بدل كل ما في وسعه لإثبات صحة موقفه بالاستشهاد بكل ما تيسر له من إحصائيات وأرقام ووقائع موثقة. إن ما يهم في هذا الصدد هو إعادة تسليط الضوء على نقاش كان ولا يزال محل جدل بين الباحثين المغاربة حول الظاهرة الاستعمارية والهياكل والمرجعيات النظرية والخلفيات السياسية التي أطّرت وصاحبت دراستها. بعبارة أخرى، حاولت هذه الورقة إثارة حالة نموذجية لكيفية «إدراك الاستعمار وتحليله من طرف الفكر المتخلص من الاستعمار».

إننا هنا أمام روايتين متناقضتين، الأولى استعمارية متمسكة بخطاب «المهمة الحضارية» Mission civilisationelle التي جاء من أجلها، ويمثلها هنا جوزيف لوسيوني إلى حد كبير، ثم الرواية الوطنية التي ترفض الاستعمار رفضا جذريا و تعتبره «حرب حضارية» و تحطيم للهوية الإسلامية، و هو الطرح الذي يعبر عنه الناصري بشكل واضح.

والملاحظ أن الخطاب الأخير لا يزال حاضرا ويحضى بشبه إجماع من لدن جزء كبير من نخب الحركة الوطنية والنخب الدينية لمغرب ما بعد الاستقلال. وإذا كان الأمر كذلك، تجدر الإشارة إلى مفارقة صارخة وهي أنه ونحن في مغرب الألفية الثالثة، لازالت العديد من القوانين والتشريعات التي صدرت في عهد الحماية سارية المفعول وجاري بها العمل إلى حد الآن. فمادام الحديث متمحورا حول الأوقاف، من المناسب التذكير بأن المشرع المغربي مازال يحيل صراحة في مسألة إثبات حجية الأوقاف إلى الفصل 75 من ظهير 2 يونيو 1915 المتعلق بالتشريع المطبق على العقارات المحفظة وظهير 12 غشت 1913 وظهير يونيو 1914. فماذا فعلت النخبة الوطنية لتخليص هذه القوانين من النزعة الاستعمارية؟ إن هذا السؤال ليطرح بإلحاح على الأقل بالنسبة لمؤلفنا محمد الناصري الذي شغل منصب وزير الأوقاف بين نوفمبر 1972 وأبريل 1974.

بناءا على ذلك، يبدو أن فكرة الراحل بول باسكون الذي سبق له أن دعا في أواخر السبعينات إلى ضرورة رفض الخطابين الوطني والاستعماري على حد سواء، مازالت فكرة تحضى براهنيتها. كمخرج من هذا المأزق النظري، من المهم التفكير وإعادة قراءة الاستعمار باعتباره واقعة تاريخية وتراكم معرفي، كحقيقة معقدة ومتناقضة، بعيدا عن النزعات الوطنية المفرطة في التنديد البدائي بالمستعمر من جهة، ودون الانزلاق إلى حد الدفاع أو القبول اللامشروط بالماضي الاستعماري.

* باحث في العلوم السياسية، كلية الحقوق أكدال- الرباط

salimhtm@yahoo.fr.

- Jean-Louis Triaud: Politiques musulmanes de la France en Afrique subsaharienne colonial. In, Luizard P-J (sous dir): Le choc colonial et l'islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam. La découverte, paris, 2006. pp.271282-.

- Daniel Rivet: Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc (1912-1925) Tome II. Editions L'Harmattan, paris, 1988. p 122.

- Ibid. pp. 122288-.

- Joseph Luccioni: les fondations pieuses «habous» ou Maroc dés les origines jusqu'à 1950. imprimerie royale, Rabat, Sans date. pp. I-V (Préface de Jaque Berque).

– محمد المكي الناصري: الأحباس الإسلامية في المملكة المغربية. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992(طبعة جديدة)، ص9.

- Néjib Bouderbala: Pour un regard froid sur la colonisation : la perception de la colonisation dans le champs de la pensée décolonisée: le cas du Maroc. In, Connaissances du Maghreb: sciences sociales et colonisation: [actes de la rencontre des trois journées à Princeton, New Jersey, USA les 24, 25, et 25 avril 1982]; présentation par Jean-Claude Vatin. CNRS éditions, Paris, 1984, p. 423-434.

- Paul Pascon: Repenser le cadres théorique de l'étude du phénomène colonial. R.J.P.E.M, N° 5, 1er semestre 1979. pp 125133-.

ومن المناسب التذكير في هذا الصدد أن دراسة باسكون كانت تندرج في إطار نقاشات وسجالات فكرية ساخنة دارت على صفحات بعض المجلات المغربية (المجلة المغربية للقانون والسياسة والاقتصاد، لاماليف، الأساس) حول الظاهرة الاستعمارية، وذلك بين مجموعة من الباحثين بالمغرب مثل بول باسكون و برينو إتيان من جهة، وعبد الكريم بلكندوز وخالد الناصري من جهة أخرى. أنظر ترجمة وتجميع لهذه الدراسات في العدد الخاص من مجلة «بيت الحكمة» الذي خصصت مواده لبول باسكون، ع3، السنة الأولى، أكتوبر 1986. ص121-168.

– أنظر المرجعين السابقين:

- Néjib Bouderbala: Pour un regard froid sur la colonisation. op.cit

- Paul Pascon: Repenser le cadre théorique de l'étude du phénomène colonial. op.cit.

نقدم للقارئ الترجمة العربية مع بعض التصرف لنص شهادة تاريخية للشاعر الفرنسي فكتور هيغو يدين فيها الحملة الفرنسية-الإنجليزية (1860) على الصين والتي دمرت قصر الصيف ونهبته. وتظهر لنا هذه الشهادة التاريخية الهامة بعد النظر عند فكتور هيغو الذي يميز فيه بين الحكومات التي يحدث أن تكون مجرمة ومكونة من عصابات والشعوب التي لا يمكن أن نحملها مسؤولية جرائم حكوماتها. لكن النص يأخذ قيمته أيضا من كونه يظهر لنا جانبا من جوانب التاريخ الفعلي الذي جعل أوروبا متحفا للعالم، جانب نهب وسلب الغير المغاير لغة وحضارة وثقافة عناصر هويته وتعريفه لتحويله إلى موضوع للسيطرة.

كما يدعونا هذا النص الذي يتعالى على منطق عصره إلى استحضار جرائم عصابتي كل من جورج بوش وطوني بلير ومن كان معهما من صغار متعلمي ومحترفي الإجرام والنهب، وكل ما ارتكبوه من جرائم بالعراق في حق الشعب والحيوانات والنباتات والأرض والحضارة. لهذا نقترح هذا النص على القراء لكل غاية مفيدة، علما بأنه يمكن الحصول عليه في صيغته الأصلية مع ملف تاريخي من شبكة الأنترنيت، بحر العلوم والمعلومات ورحمة القارئين.

شهادة فكتور هيغو للتاريخ

أو عندما يتحول إنجاز حضاري عظيم إلى صيد ثمين

• تعريب وتقديم محمد زرنين

النص المعرب:

سيدي، تطلبون رأيي في حملة الصين التي تجدونها رائعة ومشرفة. كما أنكم طيبون بما فيه الكفاية لتعطوا قيمة ما لشعوري إزاء هذا الحدث. فهذه الحملة التي تمت تحت رعاية كل من الملكة فيكتوريا والإمبراطور نابليون هي مجد مقتسم بين فرنسا وإنجلترا. وأنتم ترغبون في معرفة حجم القبول الذي أستطيع أن أخص به هذا الانتصار الإنجليزي - الفرنسي. بما أنكم ترغبون معرفة رأيي، فها هو:

في بقعة من بقاع العالم، كانت توجد إحدى عجائبه، وكانت تسمى قصر الصيف. للفن مبدءان: الفكرة - المثال التي قام عليها الفن الغربي، والحلم - الخيال الذي أعطانا الفن الشرقي.

كان قصر الصيف بالنسبة لفن الحلم- الخيال، ما كانه البارثنون بالنسبة لفن الفكرة - المثال. فكل ما كان بمقدور خيال شعب يكاد يكون خارقا، أن يتخيله جسده في هذا القصر. لم يكن كل ذلك عملا نادرا و وحيدا كما بالنسبة للبارثنون، بل كان ذلك نموذجا عظيما للحلم، إذا كان من الممكن أن يكون للحلم نموذجا !

تخيلوا بناء لا يوصف ولا يمكن التعبير عنه، شيئا يشبه بناء قمريا، وستكون لديكم (صورة) لقصر الصيف.

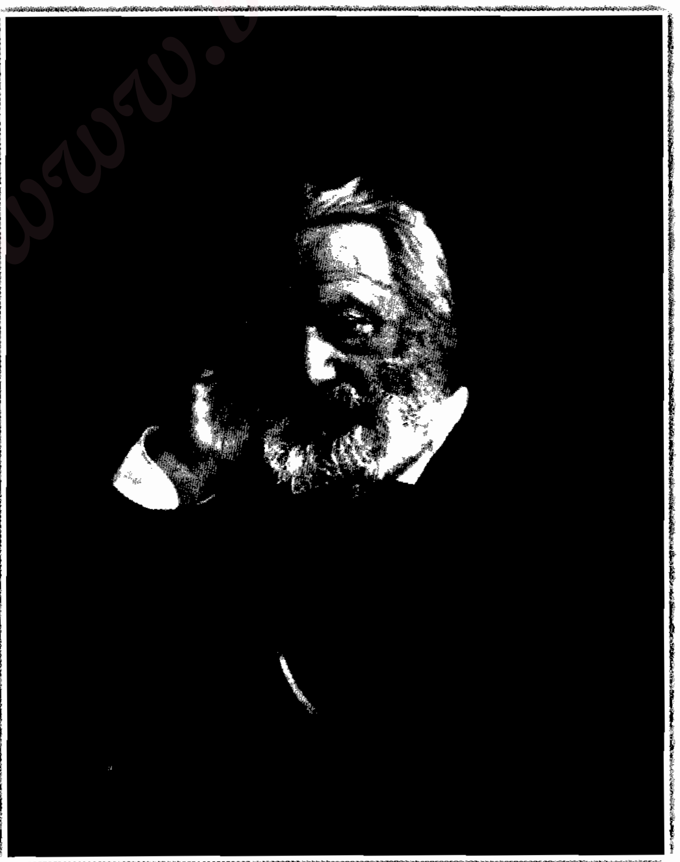
ابنوا حلما بالرخام والزمرد والبرونز والبورصالين، سقفوه بخشب الأرز، وغطوه بالأحجار، ألبسوه الحرير، واجعلوا جناحا من أجنحته معبدا، وآخر خاصا بالحريم، وثالثا قلعة حصينة، أسكنوا فيه الآلهة والوحوش، لمعوه، واصقلوه، وذهبوه، وزخرفوه. وليبنيه مهندسون هم شعراء الألف حلم وحلم لألف ليلة وليلة. أضيفوا الحدائق والأحواض حيث ينبثق الماء والزبد، وحيث تعيش طيور البجع و أبومنجل والطواويس. باختصار، افترضوا كهفا ساحرا، يشهد على جموح خيال الإنسان، ويأخذ شكل معبد وقصر في نفس الآن، هذا ما كانه ذلك القصر.

تطلب إبداعه العمل الدؤوب لجيلين. هذا البناء كان له حجم مدينة، وبني على مدى قرون. لمن؟ للشعوب، لأن ما يبنيه الزمن يرجع، في الأخير، إلى الإنسان.

كان الفنانون والشعراء والفلاسفة يعرفونه. فولتير تحدث عنه. وكان يقال: البارثنون باليونان، والأهرام بمصر، والكوليزي بروما، ونوتردام بباريس، وقصر الصيف بالشرق. وإذ كنا لا نراه، فإننا كنا نحلم به. كان رائعة من الروائع المذهلة، رائعة آتية من الأقاصي، لا نعرف من أي أفول، لتلقي بضلال الحضارة الآسيوية على أفق حضارة أوروبا.

هذا القصر الرائع، لم يعد موجودا.

في يوم من الأيام، دخلت إلى قصر الصيف عصابتان. العصابة الأولى نهبته، والثانية أحرقته. معهما تحول، على ما يبدو، الانتصار إلى لصوصية، والمنتصر إلى لص وناهب. فقد تم نهب قصر الصيف وتدميره واقتسام كنوزه وذخائره مناصفة بين المنتصرين، مما يذكرنا بما فعله إلجان بالبارثون. غير أن ما تعرض له البارثون تعرض له قصر الصيف على نحو أكمل بحيث لم يترك أي شيء منه. فكل كنوز كتدرائياتنا لن تتساوي مع هذا المتحف الساحر للشرق. لم يكن يحتوي على روائع الأعمال الفنية فقط، بل كان يحتوي على ذخائر من الحلي النفسية.



إنجاز حضاري عظيم تحول إلى صيد ثمين. أحد المنتصرين ملأ جيوبه، والثاني ملأ صناديقه. ورجعا معا إلى أوروبا محملين مثقلين وضاحكين. هذه هي قصة العصابتين. نحن الأوروبيون متحضرون، وبالنسبة لنا، الصينيين مجرد متوحشين. هذا ما فعلته الحضارة بالتوحش، والمتحضرون بالمتوحشين !

أمام التاريخ، ستسمى العصابة الأولى فرنسا، والثانية إنجلترا. إنني أحتج، وأشكركم لأنكم أعطيتموني فرصة التعبير عن رأي: إن جرائم الحاكمين ليست من مسؤولية المحكومين، إذ يمكن للحكومات أن تكون أحيانا مجرمة، أما الشعوب فلا يمكنها ذلك أبدا.

استولت الإمبراطورية الفرنسية على نصف غنائم هذا الانتصار، وهي اليوم تعرض هذا الخليط من الغنائم وتتباهى به بنوع من سذاجة المالك، وتتباهى بهذا الذي نهبته من قصر الصيف. آمل، أن يأتي يوم، تتطهر فيه فرنسا وتتحرر فترجع إلى الصين ما نهبته. في انتظار ذلك، هناك سرقة وسارقان. هذا ما أسجله.

إنه، سيادتكم، حجم القبول الذي أخص به حملة الصين.

■ **فكتور هيغو**

يلاحظ كل متتبع ومسكون بهم الإصلاح الديمقراطي ببلادنا أن ثمة شيئا ما يحول دون تحققه ووصوله إلى مداه الطبيعي والمنطقي وهو نضج واكتمال اجتماعنا السياسي لأنه الشرط الضروري واللازم لدخول المغرب زمن السياسة بما هو زمن المعقولات والتدبير السلمي للاختلاف والتعبير عن الاحتياجات الملموسة والبحث في سبل الحلول الناجعة للتحديات المختلفة.

إن الإحساس هنا ليس مسألة انطباعية بل هناك في واقعنا الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي قرائن تؤيده.

نعم الإصلاح الديمقراطي ممكن مغربيا

من هذا المنطلق، جاءت فكرة هذا المقال: لماذا يتعثر الإصلاح الديمقراطي في المغرب؟ وردا على هذا السؤال تتعدد الآراء ووجهات النظر، فقائل لأن السلطة السياسة الحاكمة ببلادنا (أو قوى خفية فيها) غير مقتنعة به أو متخوفة على ضياع هيبتها ونفوذها أو أنها غير مستعدة لدفع مستحقات الإصلاح العملية؟ ورأي يرى أن الإصلاح يتعثر ببلادنا لأننا نحن المغاربة في نظره معاقون حضاريا وثقافيا، نرث تراثا لا يساعد على الجرأة في الإصلاح والدفع به نحو نهاياته الطبيعية أو بمعنى آخر ليست لنا أو لدينا الجاهزية الحضارية والثقافية لنشيد إصلاحنا المغربي ونرتقي في سلم الأمم والحضارات. ورأي يرى أن دفع مستحقات الإصلاح قد تؤدي إلى «استيلاء» قوى غير ديمقراطية على مقاليد الأمور وبالتالي يحصل ارتداد عن المسيرة الإصلاحية ومكتسباتها. ووجهة نظر أخرى ترى أن قدرنا المغربي هو الاستبداد والتخلف وبالتالي لا يستوي الإصلاح مع طبيعتنا هاته.

أما من حيث مسؤوليات التعثر فهناك من يرى أن السلطة السياسية الحاكمة هي وحدها من يتحمل المسؤولية فيما يرى آخرون أن القوى السياسية والفعاليات الفكرية والعلمية ومنظمات المجتمع المدني مسؤولة أيضا؟.. أسئلة وأخرى ستكون مدار هذه المساهمة. والله ولي التوفيق.

وعليه، فإن أهداف هذا المقال تتمثل فيما يلي:

* المساهمة في إعادة النقاش السياسي المغربي من نقاش في الهامش أو الحلقات المفرغة إلى نقاش في صلب الموضوع : مستقبل الإصلاح الديمقراطي.

* المساهمة في فهم إشكاليات الإصلاح الديمقراطي ببلادنا وأسباب تعثره والبحث في سبله الممكنة، وهي موجودة بالتأكيد.. نحتاج فقط إلى إعمال العقل وإلى مزيد من الحوار الوطني الصادق لما فيه خير بلادنا وشعبنا.

وبهذا الخصوص، لابد من التأكيد هنا على أن أخطر ما يمكن أن يصيب أمة أو شعبا هو اليأس، فاليأس يعني نهاية القول والفعل، يعني نهاية التاريخ وموت الإرادة، وموت الإرادة يمنع من الارتباط بالمستقبل. إنه لا يجوز الاستسلام للواقع مهما كانت تحدياته، لأن المطلوب هو إصلاح الواقع والعمل على تغييره نحو الأفضل، فليست الواقعية هي الاستسلام للواقع وموازينه الفاسدة، بل هي فهم واستيعاب له بغرض تغييره وإصلاحه. ينبغي أن ندرك جميعا أننا شعب نمتلك من المقومات الحضارية والثقافية ما يجعلنا جاهزين للإصلاح والدفع به، ولدينا قابلية للتضحية والصبر وتحمل تكاليف الإصلاح.. ومن هذا الاعتبار اخترت العنوان التالي لهذا المقال: «نعم... الإصلاح الديمقراطي ممكن مغربي»..

ومن أجل بلوغ مرامي هذا المقال، سأتوقف في البداية عند الخلاصات التاريخية لمسار الإصلاح ببلادنا، وسأستحضر خلاصات تجارب إنسانية نجحت في انجاز الإصلاح لنحاول الاستفادة منها والاستلهام من خبرتها في فهم عوائق أومعيقات الإصلاح الديمقراطي وسبل تدبيرها.

صحيح أن التجارب تبقى ابنة شروطها التي أنتجتها، ولكن العاقل من يستفيد من تجارب غيره لأنه بذلك يضيف أعمارا إلى عمره. وسأخصص الجزء الأخير لبسط مقترحات وأفكار حول السبل القمينة بدفع المسيرة الإصلاحية وتأمينها. والله الموفق.

• محمد المرواني

المحور الأول : في مرجعية المقال

لكي يكون النقاش أي نقاش سياسي مفيدا ومثمرا وذا معنى، فإننا نحتاج إلى ميزان نزن به الأقوال والأفعال. وهذا الميزان هو ما أسميه بالمرجعية التي أصدر منها في تناولي لإشكالية الإصلاح الديمقراطي ببلادنا، والتي أحتكم إليها وأبني عليه نتائج واستنتاجات.

وقبل بسط مرجعية المقال، لا بد أن نحدد ابتداء مجال الإصلاح الديمقراطي وموضوعه حتى يتوحد استعمالنا التداولي للمصطلح. الإصلاح الديمقراطي لا يعني المجال السياسي فقط، بل يهم كل مجالات ونشاطات المجتمع والدولة ومن ذلك المجال الاقتصادي والاجتماعي. ثم إن الإصلاح الديمقراطي لا يعني مؤسسات الدولة فقط، بل يهم أيضا هيئات ومنظمات المجتمع المدني والسياسي. فكما أن للدولة مستحقات ديمقراطية، فللمجتمع المدني والسياسي أيضا مستحقاته الديمقراطية.

1. في معنى الدستور الديمقراطي والانتخابات الديمقراطية :

بداية، ليست الديمقراطية أن نمتلك نصا دستوريا بصرف النظر عن شكل بلورته وعن مضامينه. إن وجود نص أمر مهم، ولكنه غير كاف. وحتى وجود مضامين متقدمة غير كاف، إذ لا بد من وجود ضمانات ملموسة.

وليست الديمقراطية هي ارتفاع عدد الأحزاب، ولكن تقاس التعددية، في المنظور الديمقراطي، بمدى الاعتراف بالحقوق والحريات الأساسية، ومنها حرية التعبير والتنظيم و تكافؤ الفرص في ممارسة العمل السياسي.

وليست الديمقراطية أن يتم تنظيم انتخابات بصرف النظر عن استيفاء شروطها، لأن الديمقراطية تعني فيما تعنيه حكم الأغلبية التي تحظى بثقة شعبية واسعة مع حفظ حقوق الأقلية والمعارضة على السواء، وبالنتيجة فإن معناها احترام الإرادة الشعبية.

ولا بد من التأكيد على أن تنظيم انتخابات من قبل نظام ما غير كاف لوصفه بأنه نظام ديمقراطي أو أنه يتجه إلى الديمقراطية. إذ لا بد من إقرار مجموعة من الحقوق والحريات الديمقراطية الأساسية وتمتيع المواطنين فعليا بها قبل إجراء الانتخابات لأن هذه « لا تسبق الديمقراطية ولا تنتج لا الديمقراطية ولا الحريات ولا الحقوق » على حد تعبير روبرت دال. ومن هنا، فإن تنظيم الانتخابات هو شرط ضروري ولكنه غير كاف لوصف نظام الحكم الذي ينظمها بأنه ديمقراطي. هذه واحدة. ثانيا، لا يمكن الحديث عن انتخابات ديمقراطية إلا بشرط وركنين: أما الشرط فهو استنادها إلى دستور ديمقراطي. أما الركنان فهما أن تكون انتخابات حرة أولا وأن تكون نزيهة ثانيا. فما المقصود بالدستور الديمقراطي؟ وما هي الانتخابات الحرة؟ وما هي الانتخابات النزيهة؟.

الدستور الديمقراطي هو الدستور الذي تتم صياغته بشكل تعاقدي (مبدأ الدولة التعاقدية) على قاعدة الإقرار بالمبادئ الأساسية التالية وهي:

* ضمان الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين أي أن تصبح المواطنة مصدر الحقوق ومناط الواجبات (مبدأ الدولة الحقوقية)، إذ لا تقاس الديمقراطية بمدى إقرار الدستور للحقوق والحريات، بل تتحدد أساسا بوضع الضمانات الملموسة لحمايتها وصيانتها عمليا بما في ذلك تجريم ومعاقبة انتهاكها، ومن ذلك ضمانات ممارسة المعارضة بحيث يكفل لها الدستور والقانون حقوقها بنصوص صريحة لا تحتمل التأويل. ولهذا، يعبر ج. لوك عن مفهوم المعارضة بـ«الحق في المقاومة» وهو المفهوم الذي أسس لمرحلة جديدة في مقاربة العلاقة بين الدولة والمجتمع.

* والسلطة للشعب يفوضها لمن يختاره عبر انتخابات حرة ونزيهة (مبدأ احترام الإرادة الشعبية)، أي ان يصبح الشعب منبع السلطات ومصدرها كما ذهب لذلك روسو.

* والاجتماع المدني (مبدأ لا صوت يعلو فوق صوت القانون)، ولذلك اعتبر مونتسكيو أن «الاستبداد هو التصرف بخلاف القانون» لأن الحرية السياسية تتعرض للانتهاك كلما تم خرق مقتضيات القانون. ومن أهداف دولة القانون «حماية المواطنين ضد استبداد الدولة» على حد تعبير دومالبرغ. وهذا «تأكيد لسمو القانون على الإدارة على صعيد التطبيق والممارسة»، ولذلك فدولة القانون «ليست دولة محكومة بالقانون فحسب بل خاضعة له أيضا».

* ولا قداسة مع السلطة (مبدأ لا سلطة بدون مسؤولية ولا مسؤولية بدون محاسبة).

* والفصل المتوازن بين السلط (مبدأ السلطة تحد السلطة)، قال مونتيسكو: «لكي لا نسيء استعمال السلطة يجب بحكم طبيعة الأشياء أن توقف السلطة السلطة»، وفصل السلطات هو أيضا ضروري لضمان وصيانة الحقوق والحريات، وهو يحقق التوازن المؤسساتي فيما يتعلق بقدرة البث وقدرة المنع، ولذلك اعتبر بأنه «أفضل تقنية لتحقيق التعايش والتكامل بين مؤسسات الدولة».

* واستقلالية السلطة القضائية وسموها عن السلطة التنفيذية (مبدأ دولة القانون)، والقانون هو وسيلة تقييد سلطة الدولة، ولا تستقيم دولة القانون إلا بضمانتين: رقابة القضاء ومراقبة دستورية القوانين. ولذلك قال غرفيتش «ليست الديمقراطية هي حكم العدد بل هي حكم القانون».

* والتداول السلمي للسلطة (مبدأ التداولية). ولا تداول بدون متداولين (أي بدون حرية التعبير والتنظيم وبدون أحزاب حرة فاعلة)، ولا تداول بدون نزاهة (أي بدون انتخابات ديمقراطية لان تنظيم هذه الانتخابات هو جوهر التداول ومناطه)، و لا تداول بدون القدرة على تنفيذ الالتزامات البرنامجية التي حازت على ثقة الشعب.

أما الانتخابات الحرة فهي الانتخابات التي تنعقد فيها المقومات التالية وهي حرية الحصول على المعلومة وعلى المعرفة وولوج خدماتها، وحرية الإعلام، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع بالإضافة إلى حرية التنظيم ومنها حرية تشكيل أحزاب سياسية مستقلة بلا تمييز أو إقصاء.

أما الانتخابات النزيهة فهي الانتخابات التي يتوافر فيها الحياد السياسي للقائمين أو للمشرفين على الانتخابات مع خضوع عملهم لنطاق المراجعة القضائية، والانتظام والدورية، وتسجيل الناخبين بشفافية وحياد (أي ضبط اللوائح الانتخابية) وتمكينهم من بطائقهم ومن حقهم في الاقتراع العام، ووجود نظام انتخابي (لا يغمط حقوق أحد من المكونات السياسية ويسمح بالفرز السياسي من جهة التقطيع الانتخابي ونمط الاقتراع)، وتكافؤ الفرص في التمويل والإعلام، وضمان سرية الاقتراع وتمكين مندوبي الأحزاب في مكاتب التصويت من محاضر الفرز فور الانتهاء منه وأخيرا سرعة الإعلان عن النتائج الانتخابية

النهائية. أما عدم الطمن في النتائج الانتخابية فهو وصف غير منضبط باعتباره قرارا سياسيا إراديا وذاتيا وبالتالي فهو لا يسبق النزاهة ولا ينتجها وحكمه أنه يزيد من قيمة النزاهة حين تحققها.

2. في معنى التحول الديمقراطي:

تشير ثناء عبد الله في كتابها القيم «آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي» إلى أن النمط الديمقراطي يتضمن عناصر رئيسية وهي: «تعيين الحكام بالانتخاب الشامل ووجود برلمان يملك صلاحيات واسعة وتراتبية القواعد القانونية التي تضمن رقابة قضاة مستقلين للسلطات العامة». وذلك بهدف «منع السلطة السياسية من الاستحواذ على القوة الزائدة عن الحد... للحفاظ على حريات المواطنين». وتحدد جوهر الديمقراطية وروحها في النقاط التالية: «احترام حقوق الإنسان، التعددية السياسية وإمكان تداول السلطة شرعيا وسلميا». ويذهب الجابري نفس المذهب تقريبا حينما يحدد معنى الديمقراطية من المنظور الواقعي أثناء تناوله لإشكالية الانتقال الديمقراطي فيما يلي: «إنها نظام سياسي اجتماعي اقتصادي يقوم على ثلاثة أركان: حقوق الإنسان... المؤسسات... وتداول السلطة... على أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية».

أما «الحد الأدنى من الإجراءات التي يجب توفرها من أجل الديمقراطية السياسية الحديثة، فقد عرض روبرت دال أكثر قوائمها قبولا، وهي: أن ينص الدستور على تخويل المسؤولين المنتخبين حق مراقبة قرارات الحكومة الخاصة بالسياسات، أن يتم اختيار المسؤولين المنتخبين عن طريق انتخابات دورية تجري بنزاهة ولا يكون للقسر فيها دور كبير، لا بد أن يكون لكل البالغين الحق في التصويت لانتخابات المسؤولين في الحكومة، لا بد من أن يكون لكل البالغين الحق في الترشيح للمناصب التي يتم شغلها بالانتخابات في الحكومة، المواطنون لهم حق التعبير عن أنفسهم دون أن يكون هناك تهديد بفرض عقوبات شديدة على القضايا السياسية التي تم تعريفها على نطاق واسع، المواطنون لهم الحق في البحث عن مصادر بديلة للمعلومات ولا بد من أن تكون موجودة وتتمتع بحماية القانون، المواطنون لهم أيضا الحق في تشكيل اتحادات أو منظمات مستقلة نسبيا بما في ذلك الأحزاب السياسية ومجموعات المصالح»، وتضيف ثناء فؤاد شرطين آخرين إلى هذه الشروط السبعة وهما: «لا بد أن يكون المسؤولون المنتخبون قادرين على ممارسة سلطاتهم الدستورية... ولا بد أن تحكم الحكومة نفسها».

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن من العلامات البارزة على التحول الديمقراطي توافر العناصر التالية: ألا تكون نتائج العملية السياسية محددة سلفا وألا تعرف إلا بعد فرز الاصوات، وألا يكون بمقدور أية جهة تغيير نتائج العملية السياسية أو اجهاض لحظة التحول. إن التحول إلى الديمقراطية معناه تعرض كل المصالح للمنافسة وعلى حد تعبير أحدهم، فإن معناه «أن تتحول السلطة من مجموعة من الناس إلى مجموعة قواعد».

المحور الثاني: مسيرة الإصلاح الديمقراطي بالمغرب، فرص ضائعة وخلاصات

1. في منهج النظر إلى التاريخ:

إن قراءة ماضينا وتاريخنا ونحن بصدد بناء رؤية للمستقبل هي حاجة موضوعية بلا شك لأن نفيه لن يفيدنا في فهم ما يحصل لنا ولا يساعدنا على فهم الاسباب التي تكمن وراء اخفاقاتنا ولا على تحديد المسؤوليات على حد تعبير برهان غليون. وهذا جزء من الوعي الذي ينبغي تصحيحه. وأقدر أن هناك ميزانين في قراءة التاريخ قراءة سليمة: ميزان السيلق أي رؤية الوقائع كما هي لا كما يحلو لنا، وميزان العدل في التمييز بين السياسيات الخاطئة والسياسات الايجابية.

2. شيء من التاريخ وفرص ضائعة:

لو أردنا القيام بتحقيب تاريخي إجمالي لمسيرة الإصلاح الديمقراطي ببلادنا، لقلنا إن هناك خمس مراحل كبرى في تاريخ المغرب الحديث:

* المرحلة الأولى، هي مرحلة النضال الوطني من أجل الاستقلال (ما قبل 1956)؛
* المرحلة الثانية ما بعد سنة 1956 إلى حدود 1975 (تاريخ تدشين السلطة الحاكمة «للمسلسل الديمقراطي»)؛
* المرحلة الثالثة هي ما بعد سنة 1975 إلى حدود مرحلة التناوب 1998؛
* المرحلة الرابعة هي مرحلة ما بعد 1999 (أو تحديدا منذ تاريخ تنصيب الملك محمد السادس) إلى حدود انتخابات 07 شتنبر2007)؛
* المرحلة الخامسة: هي ما بعد انتخابات 07 شتنبر 2007.

لقد تميزت المرحلة الأولى بالكفاح الوطني ضد الاستعمار، وقد أبلى الشعب المغربي ومقاومته الباسلة بلاء حسنا.. فكانت التضحيات غالية من دماء أبناء ورجال ونساء المغاربة. ولكن نتائج هذا الكفاح الوطني البطولي كانت دون التطلعات.. فالاستقلال الذي انتزعه المغاربة كان منقوصا سياسيا وترابيا: أما سياسيا فلأنه كان محكوما بسقف اتفاقات ايكس ليبان. أما ترابيا فلأنه لم يشمل كل الأراضي المغربية التي لا تزال بعض منها محتلة إلى يومنا هذا، والبعض الآخر(واقصد الصحراء المغربية) لازال البعض ينازعنا فيه ولازال المغرب يكافح لترسيخ سيادته النهائية عليها. وهذه هي النتيجة الأولى..

أما النتيجة الثانية: فهي أن المقاومة الوطنية، بكافة فروعها وأجنحتها، لم تكن تملك تصورا لبناء دولة ما بعد الاستعمار الفرنسي.. وقد مثلت الفرصة التاريخية الضائعة الأولى لتدشين عهد الإصلاح الديمقراطي بالمغرب في زمن مبكر. وقد كانت المحصلة الطبيعية لفقدان تصور إصلاحي للدولة المغربية بعد جلاء الاستعمار المباشر هو دخول المغرب في دوامة المعركة على السلطة كانت نتائجها مكلفة على صعيدين: على صعيد الحقوق والحريات، حيث عاش المغرب أفظع فترات الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وعلى صعيد التنمية، بحيث سيتخلف المغرب عن اللحاق بركب الدول النامية والمتطورة. ومع هذه المعركة على السلطة كانت خسارة المغرب الأولى وبداية التعثر في مسيرة الإصلاح المأمولة، لأنها ستميز مرحلة بكاملها (هي المرحلة الثانية).

ثم ستأتي المرحلة الثالثة انطلاقا من سنة 1975 بعد اقتناع متأخر لكل الأطراف السياسية بلا جدوائية المواجهة وتكلفتها السياسية والحقوقية والأمنية الباهظة لتعلن السلطة السياسية الحاكمة عن تدشين ما أسمته «المسلسل الديمقراطي» بتطبيع وترسيم وضعية عدد من الأحزاب الممنوعة أو المقموعة. وهنا أيضا، وبفعل الإنهاك الذي عرفته مرحلة المواجهة الشاملة بين الحكم وقوى المعارضة السياسية (مرحلة الستينيات وبداية مرحلة السبعينيات خاصة)، لم يكن «المسلسل الديمقراطي» سوى مشروع للسلطة السياسية الحاكمة باعتبارها «المنتصرة أمنيا» والمؤهلة بفعل ذلك، من وجهة نظرها، في وضع ملامح هذه المرحلة لوحدها خارج منطق التوافق أو التعاقد. وهذه فرصة ثانية ضائعة لأن هذا «المسلسل» المعلن عنه من قبل الحكم لم يتأسس على قواعد راسخة، وقد رأى بعض المهتمين والباحثين الاستراتيجيين بأن تدشين هذا «المسلسل» من قبل الحكم لم يكن في الحقيقة سوى محاولة للتخفيف من حدة التوتر السياسي بالمغرب ولم يكن في جوهره خطوة على طريق الإصلاح الديمقراطي.. لقد كان تكيفا ديمقراطيا ولم يكن تحولا ديمقراطيا. وهكذا عادت الانتخابات ولكن استمر التزوير و«فبركة» الخرائط الانتخابية.. ولم تتوقف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان.. أما المؤسسات المنبثقة عن تلك الانتخابات غير النزيهة، فلم تكن تتمتع بأية مصداقية سياسية أو شعبية. أما القضاء فكان فاقدا لمقتضيات الاستقلالية والنزاهة والعدالة..

ومع بداية عقد التسعينيات من القرن الميلادي الماضي وبسبب التكلفة السياسية الباهظة للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وللإرادة الشعبية، وخاصة على الصعيد الدولي (صدور تقارير دولية حول حقوق الإنسان تنتقد السلطة السياسية الحاكمة بالمغرب على انتهاكاتها وتجاوزاتها)، ونظرا لتفاقم الشروط الاجتماعية والاقتصادية كانعكاس طبيعي لتداعيات سياسة التقويم الهيكلي وما آل إليه من احتداد التوتر السياسي والاجتماعي بين السلطة السياسية والقوى المعارضة، أقدم الحكم على جملة من الإجراءات ذات الطبيعة السياسية والحقوقية كان من أبرزها إطلاق سراح جزء مهم من المعتقلين السياسيين والنقابيين ومعتقلي الرأي وتدشين إصلاح دستوري، ودعوة المعارضة إلى المشاركة في الحكم..

ولئن لقي الانفراج السياسي والحقوقي ارتياحا في أوساط القوى السياسية الوطنية والديمقراطية، فقد تحفظت هذه الأخيرة على التعديلات الدستورية لأنها لم تكن بنظرها في مستوى الانتظارات من جهة، فيما وضعت بعض الضوابط لكي تشارك في الحكم من جهة أخرى..

وفي سنة 1996، ستقدم السلطة السياسية الحاكمة على تعديل دستوري جديد.. وفي زمن قياسي (أي أربع سنوات عن تعديل 1992) في محاولة جديدة منها لإقناع المعارضة بالمشاركة في الحكومة. وفي سنة 1998، سيتم إطلاق ما تبقى من معتقلين سياسيين استثني منها معتقلو جماعة العدل والإحسان وبعض المعتقلين السياسيين ممن كان يعرف حينها بمجموعة 71.

وفي ظل هذه الأجواء العامة، تم تشكيل حكومة التناوب.. وهذه مثلت المرحلة الرابعة .. وقد كانت لحظة تاريخية هامة لأن القوى الوطنية المعارضة ستشكل الحكومة ولأول مرة منذ حكومة عبد الله إبراهيم في سنة 1959. كان من المنتظر أن تشكل لحظة مفصلية في الدفع بمسار الإصلاح الديمقراطي ببلادنا.. إلا أنها للأسف كانت هي الأخرى فرصة ضائعة.. وبعيدا عن الدخول في التفاصيل السياسية، يمكن القول إن تأسيس التناوب على النوايا الطيبة كان مفيدا من جهة بناء الثقة، ولكن النوايا الطيبة تذهب أدراج الرياح مع إكراهات الواقع وتقلباته وتحدياته ولا يبقى إلا ما تمت ترجمته إلى مؤسسات.. لسنا هنا بصدد تصريف نقد، فهذا ليس منهجنا في هذا المقال، ولكننا نعبر عن أسفنا العميق على ضياع هذه الفرصة التاريخية التي كان من الممكن أن تؤسس لمرحلة جديدة تغير مسار المغرب باتجاه الأفضل. إن التوافق لا يعني تأجيل البت في القضايا الجوهرية تحت مسميات بناء الثقة ومقتضيات المرحلة الانتقالية إذ لا بد من الجمع بين اجراءات بناء الثقة وخلق انفراج سياسي وحقوقي من جهة وبين ضرورات الانتقال الديمقراطي التي لا بد منها.

وخارج منطق السياق المغربي، سيتعرض المغرب لحادثة أليمة وإجرامية ذهب ضحيتها أبرياء بين قتيل وجريح.. وهي حادثة 16 ماي 2003 الدموية.. وهي الحادثة التي ستؤسس لما أسميه بتعثر المسار الإصلاحي، وفي المقابل لتنامي المنطق الأمني وتزايد الخروقات القانونية وعودة الانتهاكات الحقوقية. لم يكن معقولا و لا مفيدا لبلادنا أن يتعثر المسار الاصلاحي لأنه بذلك وكأنه غير واثق من مساره الاصلاحي ولذلك قلت في السابق أن خطورة أحداث 16 ماي تكمن في أنها جاءت لتسهيل الهجوم على المكتسبات في مجال الحقوق والحريات.

وعلى إيقاع ما انتهت إليه تجربة التناوب وتداعيات 16 ماي الدموية، سيتم تنظيم انتخابات 07 شتنبر 2007 لتمثل المرحلة الخامسة في تحقيبنا التاريخي. وهي الانتخابات التي مثلت لحظة فارقة في مسيرة الإصلاح الديمقراطي بالمغرب، بحيث سيدخل المغرب مرحلة فراغ في المطلب الإصلاحي ليس فقط من حيث القوى المنادية به، ولكن كذلك من حيث القدرة والقوة الاقتراحية على مستوى المشاريع والبرامج.

فما هي أهم الخلاصات التي يمكن الخروج بها من هذا التحقيب التاريخي؟

3. خلاصات:

1.3. الخلاصة الأولى:

هل يمكن أن نتحدث عن مسيرة للإصلاح الديمقراطي ببلادنا أم لا؟ بنظري هذا نقاش ينبغي أن نرتفع عنه. السلطة السياسية الحاكمة بالمغرب أقدمت على إصلاحات لعدة اعتبارات، منها نضال الشعب المغربي وقواه الوطنية، ومنها محاولة إنقاذ الوضع الاقتصادي والاجتماعي، ومنها أيضا

قيود الاشتراطات السياسية لجلب الدعم المالي الأجنبي بالإضافة إلى ترتيب انتقال السلطة. وحتى لو أردنا أن نسبح بتفكيرنا، فيمكن القول إن الإصلاح بالنسبة للسلطة السياسية الحاكمة كان ضرورة موضوعية لأنه لم يكن أمامها من خيار سوى الانحناء لرياح الإصلاح ولكن بإنجازه على طريقتها وقياسها، وهي تعرف أنه بدون إصلاحات ولو كانت شكلية لا تستطيع أن تحتوي التوتر الاجتماعي والسياسي، بل قد تفقد السيطرة عليه.

وسواء أكانت السلطة السياسية الحاكمة مقتنعة بالإصلاح الديمقراطي أم اضطرت إلى التعاطي معه ولكن بطريقتها ومنهجيتها، ففي كلتا الحالتين قد تبين لها أنه السبيل الأقل كلفة لتأبيد سيطرتها وهيمنتها على تدبير الشأن العام. والمهم بالنسبة لنا اليوم هو كيف نجعل هذه السلطة تقدم على إصلاحات سياسية جريئة تقوي المكتسبات وتطور اجتماعنا السياسي؟ كيف ندفعها للتجاوب مع مطالب الإصلاح الديمقراطي حتى تلك التي تعتبر محرجة؟ والأهم هو كيف نحقق كل ذلك دون تعريض السلم المدني للمخاطر؟ هذه هي الأسئلة الحقيقية التي ينبغي أن يدور حولها النقاش السياسي.

2.3. الخلاصة الثانية:

مع بداية عقد التسعينيات من القرن الماضي، تزايدت الآمال في الإمكان الديمقراطي ببلادنا خاصة مع تدشين السلطة السياسية للمصالحة السياسية. ومع هذه الآمال والتطلعات، عرفت بلادنا نهضة أدبية حول قضايا الديمقراطية وأسئلة الانتقال الديمقراطي، كما تميز الأداء الإعلامي بجراءة غير مسبوقة في تناول قضايا الشأن العام. وهذه وغيرها علامات كانت تدل على أن معالم مغرب سياسي جديد في الأفق، وهي مؤشر أيضا على أن الإصلاح السياسي مدخل أساسي نحو النهضة في كافة أبعادها.

ولكن وقعت من بعد ذلك تعثرات ثم انتهاكات ثم انتكاسات، وخاصة مع الأحداث الإجرامية التي عرفها المغرب في 16 ماي 2003. لقد كان المنطقي والمعقول أن يستمر المغرب في خطواته الإصلاحية ويزيد في جرعتها ووتيرتها، ولكن عادت لتهيمن المقاربة الأمنية على المقاربة السياسية والتنموية. وهذه مؤشرات على أن المكتسبات السياسية والحقوقية لا تزال هشة وهي غير نهائية، وأن تحصينها أولوية سياسية راهنة في هذه المرحلة التاريخية التي نجتازها.

3.3. الخلاصة الثالثة:

يمكن أن نميز بين أربع منعطفات في مسيرة الإصلاح الديمقراطي وبخاصة منذ بداية التسعينيات من القرن الماضي وهي:

. مرحلة إجراءات بناء الثقة : ومنها إطلاق سراح العديد من المعتقلين السياسيين ومعتقلي الرأي... إلخ، وهي إجراءات تندرج في إطار مصالحة سياسية لطي صفحة الماضي الأليمة وبخاصة منه ماضي الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. ولابد من القول هنا إنه إن كانت المصالحة السياسية مسألة ضرورية لتشييد الصرح الديمقراطي، فإنها لوحدها غير كافية.

. مرحلة التمهيد للانتقال الديمقراطي: وبصرف النظر عن اشتراطات الانتقال الديمقراطي ومقدماته وممهداته، فلقد كان تشكيل حكومة التناوب على الرغم من ضعف مستندها الدستوري (صلاحيات محددة) وضعف مصدرها السياسي (انبثقت عن انتخابات مزورة) بنظر البعض خطوة تمهيدية للانتقال الديمقراطي لأنها خطوة سياسية بنظرهم تعكس إرادة السلطة السياسية لفتح المجال للمعارضة لتحكم. وقد كان العنوان العام والأبرز الذي اختارته هذه الحكومة (أي حكومة التناوب) هو إعطاء الأولوية للإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، إلا أنها أولوية بمستندات غير قادرة على الصمود أمام إكراهات الواقع السياسي والمؤسساتي الملموس وخاصة بعد أن عرفنا اليوم المآلات التي انتهت إليها تلك التجربة.

. مرحلة ما بعد 2003 : وقد تميزت هذه المرحلة بتوقيع خليط من السياسات غير المتجانسة: فمن الإعلاء من شأن المقاربة الأمنية وما رافقه من انتهاكات حقوقية من جهة، إلى تبني التنمية البشرية من جهة ثانية. وهو خليط يعكس حالة من الارتباك في الأداء السياسي العام ويترجم غموض الآفاق، بحيث إن وقوع أحداث إجرامية سيؤثر على الأجندة السياسية المغربية وعلى جدول الأعمال السياسي الوطني. وهذا معناه أنه ليست هناك اختيارات سياسية نهائية لا رجعة عنها، بل هناك اختيارات اعتباطية يتم التراجع عنها لمجرد حصول حادث أليم غير مرغوب فيه. وقد كان من تداعيات هذه المرحلة أن عادت الانتهاكات الحقوقية من جديد وتعثرت بعض مشاريع الإصلاح وتعرضت الحرية الصحفية للمزيد من المضايقات..

. مرحلة ما بعد 07 شتنبر 2007 : وهي مرحلة تعبر عن أزمة المشروع الإصلاحي ببلادنا. وهي مرحلة تستدعي بحق فتح نقاش سياسي وطني صريح لفتح أفق سياسي جديد واعد ما أحوج بلادنا إليه.

4.3. الخلاصة الرابعة :

يمكن أن يدور نقاش موضوعي ونزيه حول جوهر الإصلاحات التي أقدمت عليها السلطة السياسية الحاكمة ومدى تجاوبها مع الانتظارات والتطلعات.. وبهذا الخصوص، يمكن تقديم الملاحظات التالية حول جوهر الإصلاحات التي عرفها المغرب وألخصها فيما يلي:

. إعطاء جرعة إضافية في النهج الليبرالي في محاولة للتخفيف من حدة القيود الاقتصادية والجمركية وتوسيع هوامش الحريات الفردية والجماعية، ولكن في إطار تهيمن فيه السلطة السياسية الحاكمة على المجتمع وعلى نشاطه الاقتصادي والتجاري.

. انفراجات حقوقية تعرضت للانتكاسات منذ الأحداث الدموية الأليمة لـ 16 ماي 2003. وقد مثل تأسيس هيئة الإنصاف والمصالحة، على الرغم من الملاحظات التي يمكن تسجيلها حولها من حيث تشكيلها وطريقة ومنهجية عملها ومن حيث جرأة خلاصاتها وتوصياتها، معلما من المعالم المضيئة في هذه المسيرة الإصلاحية، لكن جزءا أساسيا من توصياتها لم تجد طريقها نحو التنفيذ.

وتوضح مجموعة دراسات وأبحاث محلية ودولية حول الحقوق السياسية والمدنية التراجع الكبير الذي يعرفه المغرب في هذه المجالات، ولعل أهمها تلك الدراسة التي أجراها فريق من الباحثين من معهد البنك الدولي منذ سنة 1995، قدم من خلالها قاعدة بيانات حول مستوى الحكامة والحقوق السياسية والمدنية داخل العديد من البلدان، وتتعلق هذه البيانات بستة مؤشرات. ويأخذ كل مؤشر قيمة تتراوح بين 2،5+ و 2،5- ، حيث كلما حصل بلد معين على مؤشر أعلى أي يقترب من 2،5+ فهو دليل على تطور إيجابي للمجال الذي يعكسه المؤشر.

والملفت للانتباه هو أن مختلف المؤشرات المتعلقة بالمغرب توضح بالملموس مستوى التراجعات التي عرفها المغرب بين سنة 1998 و 2007 في المجالات التالية:

القدرة على المطالبة والتعبير: سجل هذا المؤشر الذي يعكس مستوى الحقوق السياسية والفردية التي يتمتع بها المغاربة تراجعا كبيرا بين سنة 1998 و 2007، حيث انتقل من 0،23- إلى 0،62- . ويترجم هذه المؤشر حقيقة الأوضاع بالمغرب والتراجعات التي سجلها في مجال الحقوق السياسية والمدنية والإعلامية، وهو ما يدحض ادعاءات الخطاب الرسمي الذي يحاول بكل ترسانته إعطاء صورة إيجابية لهذه الأوضاع.

إن تقارير الجمعيات الحقوقية الوطنية والعديد من المنظمات الدولية تؤكد بالملموس النكسات التي يعرفها المغرب في المجالات المذكورة أعلاه، وهو ما يوضح بأن مفهوم دولة الحق والقانون ليس سوى شعار استهلاكي بعيد كل البعد عن أرض الواقع. وهناك العديد من الأحداث والملفات التي تعزز مختلف خلاصات تقارير المنظمات الحقوقية.

الاستقرار السياسي: ويعكس هذا المؤشر حسب الباحثين احتمالات تغيير النظام أو الحكومة بالقوة، وكذا التهديدات للنظام العام بما فيها ما يسمى بالإرهاب. وتشير المؤشرات خلال الفترة الممتدة من 1998 إلى 2007 بأن حالة الاستقرار السياسي المغرب عرفت تدهورا كبيرا، حيث انتقل المؤشر المحسوب لهذا الغرض من مستوى ايجابي (0،11+ سنة 1998) إلى آخر سلبي (– 0،52 سنة 2007).

فعالية التدخل العمومي: يراد بفعالية التدخل العمومي معرفة مستوى البيروقراطية داخل الدولة ومدى جودة الخدمات العمومية المقدمة للمواطنين. فحسب المؤشرات المتعلقة بهذا المجال، مازال المغرب في مصاف الدول التي تعاني من ضعف فعالية المؤسسات العمومية ومن سوء خدماتها. وتشير الأرقام في هذا الصدد أن المغرب، رغم كل ما تدعيه الدولة من تخليق الحياة العامة ومن تقريب الإدارة من المواطنين، سجل تراجعا ملحوظا، حيث انتقل مؤشر فعالية التدخل العمومي من – 0،05 إلى – 0،07 .

جودة التقنين والتنظيم: بدوره عرف مستوى جودة التقنين والتنظيم من خلال تحليل العراقيل التنظيمية والقانونية لسير وعمل محيط الأعمال والأسواق تراجعا مهما بين سنة 1998 و 2007 من 0،01+ إلى – 0،11 . ويؤشر هذا المعطى إلى مستوى الحقوق الاقتصادية التي يتمتع بها الفاعلون الاقتصاديون بالمغرب ومدى احترام مختلف الأطراف المعنية بالشأن الاقتصادي للمساطر والقوانين التنظيمية.

جودة الإجراءات القانونية: يراد بجودة الإجراءات القانونية هنا مدى احترام السلطة القضائية للقوانين مع مراعاة مدى لجوء السلطات العمومية إلى العنف الفردي والقمع. وهنا كذلك سجل المغرب تراجعا مهولا من 0،17+ إلى – 0،15 ، وهذا راجع إلى الانتكاسات التي تم تسجيلها على قطاع العدل والقضاء ببلادنا من طرف العديد من الجهات الوطنية والدولية المعنية بنزاهة القضاء وبمدى احترام المغرب لالتزاماته الدولية في هذا الشأن.

مراقبة الرشوة: يعكس تفشي ظاهرة الرشوة ببلد ما مستوى الفساد الذي ينخر في أطراف الدولة ومؤسساتها، حيث تأخذ الرشوة أشكالا مختلفة وصورا متعددة وحسب مستويات متفاوتة. والمغرب من الدول التي تعرف فيها ظاهرة الرشوة تطورات خطيرة، خاصة تلك المتعلقة بالمال العمومي.

وفي هذا الإطار، فإن المؤشر الذي يعكس هذه الظاهرة (انتقل من 0،13+ سنة 1998 إلى 0،24- سنة 2007)، حيث يقيس مدى استغلال صلاحيات السلطة لأغراض شخصية وعلى الخصوص الثراء والاغتناء الشخصي ولاسيما من طرف أصحاب المواقع المتقدمة في السلطة، يوضح بالملموس الوضعية المتفاقمة للرشوة بالمغرب.

. إصلاحات قانونية: كان حولها ملاحظات نقدية ليس المجال للتفصيل فيها هنا، ويمكن أن نذكر منها قانون الأحزاب السياسية. وهو القانون الذي يمنح صلاحيات تقديرية واسعة لوزارة الداخلية قبل التأسيس وأثناءه وحتى بعده كما يتضمن إجراءات مسطرية معقدة وشروطا صارمة فيما يتعلق بتأسيس الأحزاب السياسية وهو ما يشجعنا على القول بأنه قانون جاء ليزيد من تقييد الحريات العامة ولم يتم إقراره إلا للحد من قيام أحزاب سياسية جادة وليس للحد من بلقنة المشهد السياسي كما يدعي معدوه ومقرروه، وبيان ذلك على سبيل المثال هو أنه في نفس الفترة الزمنية تقريبا لإيداع أحزاب سياسية لملفات تأسيسها، أعطي الترخيص لبعض الأحزاب السياسية، وهذا حقها بلا جدال، فيما أحيل ملف حزب الأمة، رغم استيفائه للشروط المنصوص عليها قانونيا، على القضاء الإداري من قبل وزير الداخلية بهدف إبطال تأسيسه تحت ذرائع واهية !. هذا مع العلم، أن الأصل في العمل السياسي في الأنظمة الديمقراطية هو الإباحة وليس الترخيص وبمساطر معقدة وبآجال مبالغ فيها.

. إصلاحان دستوريان ولكن لم يرقيا إلى المستوى المطلوب : عرف المغرب اصلاحان دستوريان في زمن قياسي ولكن هذين الاصلاحين لم يحققا المطلوب، فالدستور بصيغته الحالية لا يعطي للهيئة السياسية الفائزة في الانتخابات أية إمكانية لتطبيق برنامجها والوفاء بوعودها الانتخابية للمواطنين. وهنا سؤال جوهري يطرح نفسه: لماذا الانتخابات؟ وهل الانتخابات مقصودة لذاتها أم لغيرها؟، الجواب طبعا ليتمكن الحائز أو تحالف الحائزين على ثقة الشعب من تنفيذ التزاماتهم البرنامجية الانتخابية أي لكي تحكم الحكومة نفسها. السؤال الذي يطرح نفسه بالنتيجة: هل هذا ممكن في الشرط الدستوري الحالي؟ لا، هذا غير ممكن لأنه شرط لا يمنح الفائزين إمكانية تطبيق التزاماتهم البرنامجية الانتخابية كما لا يتيح إمكانية تحديد المسؤولية ولا فرصة المحاسبة لأن الحكومة هي تحصيل

حاصل دستوري وسياسي وهذا الحاصل هو الذي يحدد قدرتها أو عجزها .

إذن، لا فعالية للانتخابات مع استمرار مقتضيات الدستور الحالي. وعليه، لا بد من إصلاح دستوري يعطيَ المعنى لوجود الأحزاب وللعملية السياسية ولإجراء الانتخابات وللعمل التشريعي والتنفيذي الحكومي على حد سواء وللقضاء ولدور الشعب الفعلي في الاختيار والمراقبة والمحاسبة، وبالنتيجة لإجراء مصالحة وطنية تاريخية بين السلطة السياسية والشعب باعتبارها المقدمة المعنوية والروحية التي ستطلق الإرادات باتجاه البناء التنموي النهضوي بعد تحريرها من كل القيود التي تراكمت بفعل المسلكية السياسية الرسمية طيلة عقود. وبناء عليه، ومن أجل إعطاء الاعتبار والمصداقية للانتخابات كصيغة حضارية في تدبير الشأن العام وترسيخ التداول السلمي للسلطة، فإن هناك بنظرنا سببين جامعين ووجيهين للإصلاح الدستوري وهما: فعالية الانتخابات والفاعلية الاقتصادية والاجتماعية. الإصلاح الدستوري والمؤسساتي المرتجى يجب أن يوفر أمرين:

أولا، أن يعطي معنى للتباري الانتخابي وللتداول حول ممارسة السلطة لا خدمتها أي أن يوفر القدرة على تنفيذ الالتزامات الانتخابية وهذا ما نقصده بفعالية الانتخابات وأعطي مثالا من النظام الإسباني حيث استطاع رئيس حكومتها» زاباتيرو «بعد فوزه في الانتخابات تنفيذ ما وعد به الأسبان. لقد وعدهم بإعادة الجنود الأسبان من العراق فأعادهم ووفى بالتزامه. هذا هو النموذج الذي نريده..

وثانيا، أن يؤسس لمعنى المساءلة والمحاسبة أثناء الاستحقاق الانتخابي وهذا ما سيفرض الفاعلية الاقتصادية والاجتماعية لأن القوى السياسية الفائزة إذا لم توف بالتزاماتها البرنامجية الانتخابية أو كانت مردوديتها الاقتصادية وحصيلتها الاجتماعية دون الانتظارات فمن المؤكد أن الناخبين والناخبات سيقومون بمعاقبتها انتخابيا أثناء الاستحقاق الموالي، وهذا ما نقصده بالفاعلية الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما يعطي بالنتيجة معنى للمسؤولية والمحاسبة من قبل الشعب.

. إصلاحات اقتصادية ومالية ولكن آثارها ظلت محدودة (انظر معطيات في الملحق): لم يتمكن الاقتصاد الوطني إلى حد الآن من تحقيق نمو قوي ومستديم كفيل بتحسين الدخل الفردي وإحداث فرص شغل لمحاربة البطالة خاصة لدى الشباب، حيث ظل معدل النمو الاقتصادي يتراوح في مستويات متوسطة (4.2% كمتوسط سنوي بين سنة 1998 و2007) متأثرا بمردودية المواسم الفلاحية. وهو ما يجعل الاقتصاد المغربي تحت رحمة التقلبات الجوية وذلك في غياب سياسة فلاحية عصرية شاملة ومندمجة وذات إنتاجية عالية وتراعي متطلبات حماية الموارد البيئية .

إن غياب هذه السياسة جعل العالم القروي، بكل ما يعرفه من خصاص هائل على مستوى البنيات والتجهيزات الأساسية مثل التكوين والصحة والسقي العصري يسجل مستويات مهمة من التفاوتات بين سكان القرية وسكان المدينة. وكنتيجة لهذا الوضع بقي الدخل الفردي للمواطن المغربي في مستويات جد ضعيفة مقارنة مع بعض الدول الصاعدة كالشيلي أو كوريا مثلا، وهو ما انعكس على المستوى المعيشي للمغاربة، حيث زادت حدة التفاوتات بين الوسطين الحضري والقروي من جهة وبين الفقراء والأغنياء من جهة أخرى. فحسب آخر بحث وطني لمستوى المعيشة 2007/2006، يستحوذ الأغنياء (20% من السكان الميسورين) على 48.1 % من إجمالي الاستهلاك الوطني مقابل 6.5% لدى الفئات الفقيرة (20% من المواطنين الأكثر فقرا).

أما على مستوى المالية العمومية، فقد ظلت مختلف الاصلاحات المعتمدة تهدف إلى تقليص عجز الميزانية من خلال تقليص النفقات والزيادة في الايرادات، حيث لم تتخذ السلطات العمومية إصلاحات حقيقية وجذرية تمكن من تحقيق تدبير فعال وشفاف للمالية العمومية، وإعطاء مرونة اكثر وصلاحيات اوسع للجهة باعتبارها اداة فعالة لإنجاح التنمية المحلية، كما ان غياب قانون تنظيمي عصري للمالية لم يمكن من بلوغ النجاعة المتوخاة للمالية العمومية ولم يمكن المؤسسات التشريعية من لعب دورها الحقيقي في تكريس ثقافة التقنين والمحاسبة لدور الجهاز التنفيذي في تطبيق السياسات الاقتصادية.

وفيما يتعلق بالقطاع البنكي والمالي، لازال هذا الاخير بحاجة إلى إصلاح المنظومة البنكية (رؤية ومؤسسات) لتتحول المؤسسات البنكية إلى مؤسسات مواطنة تساهم بشكل فعال في عملية التنمية من خلال تمويل المشروعات وخاصة تمويل مشاريع المقاولات الصغرى والمتوسطة.

إن الاصلاحات التي عرفها القطاع المالي رغم اهميتها لم تلب بعد الحاجيات الحقيقية للاقتصاد الوطني كما أن عدم اعتماد وسائل التمويل البديلة (الاسلامية) خاصة في ظل الازمة المالية الحالية يفوت على اقتصاد البلاد فرصا مهمة للتنمية.

لقد تم تدشين بعض الاصلاحات في غياب رؤية استراتيجية للسياسية الاقتصادية يعكسها مخطط للتنمية يساهم فيه كل القطاعات والجهات المعنية، فمنذ آخر مخطط 2000–2004 لم تتمكن السلطات العمومية من بلورة مخطط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية يضع البلاد على سكة واضحة للرقي بمختلف القطاعات بل اكتفت بوضع برامج قطاعية بعيدة عن الرؤية المندمجة للتنمية. وهكذا سنجد رؤية للقطاع الفلاحي والسياحي وأخرى لقطاع النسيج وقطاع التقنيات الحديثة..وغيرها من البرامج بحيث أصبح كل قطاع منشغلا في همومه وتحدياته بدون اولويات واضحة على الصعيد الكلي. لينتقل كل قطاع إلى ما يسمى بالبرامج الاستعجالية مما يعني غيابا تاما لرؤية استراتيجية منسجمة.

5.3. الخلاصة الخامسة :

ثمة مجموعة من العوامل المتداخلة التي ساهمت إلى حد كبير في كبح المسيرة الإصلاحية منذ أحداث 16 ماي 2003:

. رهن قوى الجمود السياسي في السلطة السياسية الحاكمة أولويات المغرب في دائرة مغلقة اسمها «محاربة الإرهاب» وتعطيلها بالمقابل أو لنقل إعاقتها وعرقلتها لأي خطوة إصلاحية نوعية.

. ضعف أداء الفاعلين السياسيين من القوى الوطنية الديمقراطية الإسلامية واليسارية والليبرالية.

. غياب مخطط أو رؤية استراتيجية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

. ضعف الثقافة السياسية الديمقراطية واتساع دائرة المقاطعة الانتخابية والمؤسساتية

. العامل الخارجي كان عاملا لفائدة ترجيح كفة المقاربة الأمنية على حساب المقاربة الديمقراطية والحقوقية والتنموية..

6.3. الخلاصة السادسة:

أثبتت التجربة المغربية فشل خيار المواجهة وعدم جدوائيته لا من جهة السلطة السياسية الحاكمة، ولا من قبل المعارضة الوطنية والديمقراطية.. وأثبتت أيضا أن النوايا الطيبة غير كافية لبناء الثقة. كما أبرزت أن التوافق على المسار الإصلاحي أمر مهم، ولكن يبقى بحاجة إلى ضبط منهجيته وآليات تفعيل نتائجه والتزاماته.

7.3. الخلاصة السابعة:

ما يميز مكتسبات الإصلاح الديمقراطي ببلادنا أنها مكتسبات هشة وقابلة للانتهاك والانتكاس، ولذلك أسبابه كما وضحنا في التحقيب التاريخي.

هذه أبرز الخلاصات التي يمكن تسجيلها في هذا المقام.. وسأعرض الآن لخلاصات الخبرة الحضارية الإنسانية في مجال بناء الديمقراطية قبل أن أعود إلى مقاربة الحالة المغربية من خلال تلك الخلاصات ونتائج تقييمنا لمسيرة الإصلاح الديمقراطي بالمغرب.

المحور الثالث: إضاءات من وحي التجارب الإنسانية في بناء الديمقراطية

إن التأمل في مختلف التجارب الديمقراطية الناجحة يوفر خبرات مهمة ما أحوجنا إليها كمغاربة في مسيرة تشييد صرحنا الديمقراطي المغربي.

ويمكن إجمال أهم خلاصات تلك الخبرات فيما يلي:

1. إن بناء الديمقراطية هو صيرورة تاريخية تراكمية وليست حدثا بدون مقدمات. وهكذا تبين التجربة الغربية وحتى الآسيوية أن بناء الديمقراطية قد تطلب وقتا وجهدا وجاء بعد صراعات عدة بين الدولة والمجتمع. إن بناء الديمقراطية عملية تدريجية وتراكمية لأنها بحاجة إلى نضج الإرادة، وبحاجة إلى مؤسسات وإلى قوانين وآليات. وجدلية التدافع الاجتماعي السياسي هي التي تبرز تلك الحاجات بحسب كل مرحلة تاريخية حتى بلوغ مرحلة النضج الديمقراطي.

2. إن هناك ثلاث مراحل كبرى في بناء الديمقراطية: المرحلة الأولى، هي دخول زمن السياسة بما هو زمن التدبير السلمي للاختلاف والإعلاء من الحوار.. والمرحلة الثانية، هي مرحلة الانتقال الديمقراطي، وتتضمن الإقدام على جملة من التدابير والإجراءات كإجراء المصالحة السياسية وإقرار العدالة الانتقالية وترتيب إعادة توزيع السلطة والثروة. ومن مقتضياته التوافق على الإطار السياسي والدستوري والقانوني الذي سينظم الاجتماع وعلاقة الدولة بالمجتمع. وهي، في مجملها، مرحلة التسويات والتفاهمات العادلة. إذ لا يمكن تصور بناء الديمقراطية بدون مداخل تمهيدية، والمداخل التمهيدية تقتضي تسويات أو لنقل تفاهمات أساسية حتى تصبح الديمقراطية ممكنة. ولذلك، فهي مرحلة دقيقة مفتوحة على الانتكاسات. المرحلة الثالثة، هي مرحلة التحول الديمقراطي. وهنا ، وحتى تصبح الديمقراطية دائمة أي غير قابلة للانتكاس، فإن مراجعة التسويات والتفاهمات الانتقالية المتفاوض حولها خلال مرحلة الانتقال الديمقراطي ليست مسألة يسيرة، لأنها تسويات أو تفاهمات كانت بهدف أن تصبح الديمقراطية ممكنة، ولذلك فهي تفاهمات تتضمن تساهلا لتيسير الانتقال، ومن تم فهي تظل باستمرار تفاهمات هشة في مرحلة التحول الديمقراطي لأنها قد تعرض هذا الأخير للإجهاض. ولذلك، فإن من أهم الاستخلاصات في هذا الإطار، مراعاة مبدأ التراكم حتى تتحول المكتسبات إلى أمور لا رجعة فيها او عليها أو عنها. بالإضافة إلى اعتبار المآلات في ما يمكن السكوت عليه في تلك التفاهمات وما لا ينبغي السكوت عليه فيها حتى لا يؤدي السكوت عن أمور جوهرية في المرحلة الانتقالية إلى معيقات أمام ترسيخ الديمقراطية بصفة نهائية ودائمة.

3. إن بناء الديمقراطية كان مسبوقا بنهضة فكرية تنويرية. ففي الغرب، لعب المفكرون والعلماء والفلاسفة دورا مركزيا في ترسيخ ثقافة ديمقراطية ساهمت في صيانة أسس العلاقة بين الدولة والمجتمع.

4. إن العامل الثقافي والقيمي المحلي لم يكن عائقا في بناء الديمقراطية. وتعتبر الهند نموذجا في هذا الإطار.

5. إن من أهم محفزات بناء الديمقراطية يمكن ذكر ثلاثة عناصر: النمو الاقتصادي، ووجود مؤسسات حقيقية ومستقرة، وتأسيس الشرعية السياسية على صناديق الاقتراع.

6. إن بناء الديمقراطية يحتمل الانتهاكات والانتكاسات، فهو ليس طريقا سالكا ومعبدا.

ولو أردنا الإجمال لقلنا إن الديمقراطية لم تتجذر إلا ببطء وبتزامن مع الممارسة المواطنة وترسيخ قواعد المشاركة ومنها الإقرار بالتعددية السياسية وحماية حقوق المواطن وحرياته الأساسية، ونزاهة العملية الانتخابية وتجذر حرية الصحافة والتعبير وتطور مؤشر التنمية البشرية الذي يعكس تطورا في النمو الاقتصادي وفي التعليم والصحة.

المحور الرابع : من أجل إنجاز واستكمال مقتضيات الإصلاح الديمقراطي بالمغرب، أفكار ومقترحات

1. في مطلوب الإصلاح الديمقراطي

1.1. المطلوب الأول: تأهيل الدولة

أ. على مستوى تجديد الوظائف:

إن السلطة السياسية المغربية بحاجة إلى التجديد والتجدد في وظائفها وأدوارها. السلطة السياسية الحديثة اليوم في الغرب بدأت تترك المجتمع للمجتمع دون أن تتخلى عن مجموع التزاماتها

تحو على مستوى الخدمات الاجتماعية والعيش الكريم وتوفير الأمن. وهكذا، بدأت تلك السلطة السياسية تتوجه لوظائف واختصاصات جديدة: فضلا على استمرار وظيفتها الاجتماعية في توفير البنيات والخدمات الاجتماعية الأساسية باعتبارها دولة خدمات تسعى لتحقيق الرفاه والأمن والاستقرار، وتأمين الوظيفة الدفاعية والأمنية، أضحت الدولة تطور اختصاصا جديدا (وهو اختصاص آخذ في النمو والتوسع) هو التقنين Regulation-Reglementation وعلى دولتنا المغربية أن تدرك أنه لا يمكن لمجتمعنا أن يكون متلعته والأصح منعته الحضارية إذا استمرت الدولة وصية عليه تتدخل في الصغيرة والكبيرة ولا تترك لقوى المجتمع الفرصة للعمل والحركة بحرية كاملة وفق مقتضيات القانون. إن من سيحمي بلادنا حقا من كل مخاطر التطرف والعنف والانفصال والجريمة المنظمة والفساد والتبعية.... هو المجتمع نفسه.

كما أن على السلطة السياسية أن تحترم اختيارات الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني وأن تنأى بنفسها عن التدخل في شؤونها الداخلية لأن من شأن ذلك سحب المصداقية عن تلك الأحزاب والمنظمات وبالتالي إضعاف التجربة الديمقراطية وإفراغها من مضمونها.

ب. على مستوى المؤسسات:

وهذا يقتضي إصلاحا دستوريا بما ينسجم مع مقتضيات الديمقراطية كما بينا في مرجعية المقال. ومن أبرز ما يمكن التطلع إليه في هذا الإصلاح هو تأمين دستور لفائدة الفصل بين السلطات وسمو السلطة القضائية واستقلاليتها والتداول السلمي على السلطة.

ج: على مستوى القوانين:

بحيث نوفر لبلادنا قوانين ديمقراطية تبسط الحريات ولا تقيدها وتكفل شروط ومقومات المحاكمة العادلة وتضبط اجتماعنا السياسي والاقتصادي والمدني.

2.1. المطلوب الثاني: تأهيل الواقع الحزبي

لم يعد مستساغا بقاء الأحزاب السياسية على حالها المرضي، فالبناء الديمقراطي وحماية المكتسبات يقتضي وجود أحزاب سياسية قوية. ومن المعضلات الكبرى التي تعاني منها الأحزاب السياسية المغربية هناك ثلاث معضلات:

أ. معضلة عدم الاستقلالية عن السلطة السياسية

فإذا كان مبرر وجود الحزب ومصدر شرعيته هو المجتمع، فإن الحزب السياسي لا يستقيم أمره بنظري إلا إذا كان منتهى عمله ونضاله أن يجعل من الدولة دولة المجتمع ترعى مصالحه وتلبي حاجاته المشروعة وتكفل حقوقه وحرياته وتحترم إرادته واختياراته وهويته الجامعة. ولذلك، يقتضي الحزب السياسي وفق هذا الفهم شرطين وهما الاستقلالية عن السلطة والتعاقد مع المجتمع. لا معنى للحزب السياسي إذا لم يكن معبرا أمينا عن المجتمع وهذا ليس معناه تجاهل إكراهات الدولة، ولا معنى لحزب سياسي يتلقى التعليمات من السلطة السياسية بدل أن يتلقى الاحتياجات الشعبية والأسئلة المجتمعية ليحولها إلى برامج سياسية. وهنا لا بد من التنويه إلى وجود أحزاب سياسية جادة حافظت على استقلالية قرارها السياسي والتنظيمي وأدت، وما تزال، ثمن خياراتها بهذا الخصوص.

ب. معضلة تخلف الديمقراطية الداخلية

أي سيادة ثقافة تقليدية تحكم تدبير الشأن التنظيمي الداخلي، يبررها الفاعل الحزبي بأسماء مختلفة من قبيل «الوحدة» و«نبذ التفرقة» و«الشرعية التاريخية»، وهي أعراض لمرض عضال، هو مرض الاحتكار، احتكار الفهم الصحيح لكل شيء، احتكار السلطة التنظيمية في تعيين أعضاء المؤسسات الحزبية وعلى مستوى القرار، احتكار تدبير العلاقات والمفاوضات مع السلطة السياسية ومكونات المشهد السياسي، احتكار السلطة المالية والإعلامية. بكل تأكيد، فإن ثقافة المشاركة تعاني من مأزق حقيقي داخل الأحزاب. فتحت عناوين الوحدة ونبذ التفرقة والشرعية التاريخية تمت تسويات مأساوية لا زال الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي المغربي يدفع ثمنها، وتحت تلك العناوين تمت مصادرة الرأي المخالف ومحاصرة أصحابه في المؤسسات التنظيمية بل تحت تلك العناوين تمت تصفية المعارضة الحزبية الداخلية وأحيانا بطرق لا أخلاقية. الحل التاريخي بنظري هو إعمال مبدأ الديمقراطية في المسؤوليات واتخاذ القرارات واعتماد مقاييس منضبطة في انتخاب المؤسسات التنظيمية، وتثبيت مبدأ المحاسبة على أساس نتائج ما تحقق من البرنامج والأهداف المحددة وترسيخ ثقافة المشاركة والتداول وتأكيد الارتباط بالمشروع وبخدمته لا التشبث بالموقع التنظيمي أو المؤسساتي إلى غير ذلك من أمور. وبدون ذلك، ستستمر المنازعات على المقامات التنظيمية وعلى وكلاء اللوائح وعلى مشروعية القرارات التنظيمية والسياسية! وستظل الأحزاب منشغلة بذاتها وحتى إذا تجاوزت الذات إلى الموضوع يكون أداؤها السياسي ضعيفا وغير قادر على الدفع بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية نحو الأفضل. وبطبيعة الحال، وحتى لا نعمم، فإن هناك تجارب سياسية مغربية متنوعة في مرجعياتها وخطوطها السياسية قد توفقت في طرح هذه المعضلة جديا ضمن أولوياتها وتعمل على تجاوزها.

ج. معضلة الانتظارية

وهي سمة طبعت العمل السياسي الحزبي طيلة فترات طويلة وهي لم تكن وليدة اليوم. وهي سمة تجد مستندها في اعتبارين أساسيين: هناك الاعتبار الموضوعي ويتمثل في ضعف هوامش الحريات العامة والقمع الممنهج الذي عرفته بلادنا وهو ما حد من المبادرات السياسية الحزبية. أما الاعتبار الذاتي والأهم فهو الضعف الذي ميز العمل السياسي الحزبي الذي عرف بالقابلية الذاتية للانتظار وبضعف الإبداع وبالخوف من المبادرة ما لم يكن هناك ضوء أخضر. أما ما يميز هذه الثقافة الانتظارية فهي أنها لا تلتقط حركة التاريخ كما لا تلتقط ممكنات الاختراقات في الواقع لتحقيق تطور في مسيرة الإصلاح ولا تتمتع بالنتيجة بوضوح الرؤية في ما يتعلق بشروط المرحلة وممكناتها، وهو ما ينعكس ترددا وترقبا وانتظارية سياسية. وحتى لا نسقط في آفة التعميم هنا أيضا، أقر بوجود جهود جدية لدى بعض الأحزاب في تصحيح أوضاعها ومراجعة أوراقها.

ولذلك، أرى أن الإصلاح الحزبي الأساسي يجب أن يشمل ما يلي: إقرار الديمقراطية الداخلية في اختيار المؤسسات وتحديد المسؤوليات واتخاذ القرارات والتداول على القيادة وفسح المجال أمام الأجيال التي ظلت على هامش القرار، وتخليق الأداء السياسي الحزبي، وإعطاء مساحة كافية لقضايا الفكر والثقافة وحماية القرار السياسي والتنظيمي المستقل. إن مستقبل الديمقراطية أصبح مرهونا اليوم بمدى جرأة الأحزاب على إصلاح أوضاعها وتحسين أدائها وفعلها وأيضا بمدى صمودها أمام مختلف الضغوطات والإكراهات والإغراءات المتنامية من حولها. وإنني لأدعو إلى اعتماد مقياس الجودة الحزبية من قبل الأحزاب السياسية على غرار مقياس الجودة عند الشركات والمؤسسات الاقتصادية والمالية والإنتاجية (qualité ISO) حتى نستطيع قياس مدى جودة الأحزاب. ولهذا الغرض أقترح على القوى الديمقراطية أن تبادر بعض الفعاليات الديمقراطية المعتبرة والوازنة والنزيهة والتي تحظى باحترام الجميع، إلى انشاء وتأسيس مركز يعنى بجودة العمل الحزبي ببلادنا، ويقوم برصد النشاط الحزبي ويصدر تقريرا سنويا يتمحور حول محورين: محور الأهلية الحزبية ومحور الجودة الحزبية، وذلك على قاعدة قياس مؤشرات تتم بلورتها لهذا الغرض، ويمكن أن نذكر منها الأمثلة التالية:

وفيما يتعلق بالأهلية الحزبية، فالهدف هو قياس ما إذا كان الحزب المعني بالقياس يتوفر على شروط الأهلية الحزبية ومنها: امتلاك مشروع سياسي ووثيقة تنظيمية..(الاهلية الادبية)، عدد الأعضاء ومستوى التواجد التنظيمي على مستوى المناطق والجهات (الأهلية التنظيمية)، معدل النمو التنظيمي، عدد الدورات التكوينية (الأهلية التأطيرية)...

وأما فيما يتعلق بالجودة الحزبية، فالهدف هو قياس نوعية الاداء الحزبي، ومن ذلك: جودة وشفافية اتخاذ القرار، انتظام دورية عقد المؤتمرات وائتلاف المؤسسات التنظيمية، عدد التوترات التنظيمية وطرق تدبيرها، جودة انتخاب المؤسسات، جودة انتخاب المرشحين للاستحقاقات الانتخابية، شفافية تدبير المالية الحزبية. هذه أمثلة للمؤشرات التي يمكن أن يشتغل عليها مركز الجودة الحزبية أو مرصد الجودة الحزبية.

وضمانا لفعالية الأحزاب السياسية، هناك بنظري ثلاث مستويات بحاجة إلى تصويب:

أولها، مراجعة قانون الأحزاب السياسية لجهة دمقرطته وإزالة اشتراطاته التعجيزية.

وثانيها، تأمين مدونة انتخابية توفر شروط تنافسية سياسية حقيقية.

وثالثها، يتعلق بتفعيل خيار القطبية، ولكن أي قطبية؟.. إن القطبية السياسية مسألة سياسية هامة في عملية البناء الديمقراطي، ولكن هناك نوعان من القطبية: قطبية سياسية مصطنعة سواء من خلال صناعة خرائط انتخابية أو من خلال عملية «تهييج» سياسي. وهذه قطبية لن تفيد المسار الإصلاحي الديمقراطي ببلادنا، بل هي مضرة به لأن الديناميكيات السياسية المصطنعة هي ديناميكيات وهمية، والديناميكيات الوهمية لا تصنع التحولات الديمقراطية الحقيقية. وهناك القطبية السياسية الحقيقية وهي إما تلقائية أو حاصل تدبير له معقولية، وهي في كل الأحوال ناجمة عن فرز سياسي طبيعي لمشاريع واجتهادات سياسية متمايزة تبارت في انتخابات ديمقراطية.

وهنا أختم هذه الفقرة بإبداء بعض الملاحظات حول التعددية بالمغرب:

أولا، هل لدينا بالمغرب تعددية سياسية حقيقية أم لدينا تعددية حزبية عددية؟ الجواب أننا في المغرب أمام تعددية حزبية عددية وشكلية.

ثانيا، إن التعددية السياسية الحقيقية ليست عيبا في حد ذاتها باعتبارها تعددية اجتهادية وبرنامجية تعبّر عن حاجات سياسية موضوعية. أما التعددية السياسية الشكلية، وهي ما يميز مشهدنا السياسي المغربي الراهن، فبقدر ما تعكس فراغا سياسيا فهي تسيء إلى مفهوم الديمقراطية وتشوه مبدأ الحريات العامة لأن التعددية الحقة تقاس، في المنظور الديمقراطي، بمنسوب الحقوق والحريات وليس بعدد الأحزاب.

ثالثا، إذا كان الفرز السياسي الديمقراطي والحر والنزيه هو الممر الآمن للقضاء على التعددية الحزبية الشكلية، فهو ليس قرارا إداريا أو تدبيرا حزبيا ذاتيا وهو ليس أيضا عملية ميكانيكية وتقنية، كما هو مذهب وزارة الداخلية، بل هو صيرورة طبيعية لانتخابات حرة ونزيهة وذات فعالية أي حاصل عملية سياسية ديمقراطية جدية تصفي المشهد السياسي من الزائد والتكرار وغير المفيد، مما يجعل الحزب السياسي، الذي لا يمتلك مبررات الوجود السياسي والتنظيمي، غير قادر على المواصلة في إطارها ومآله الاندثار التدريجي من الحياة السياسية العامة. كما أن للفرز السياسي، في إطار عملية سياسية ديمقراطية جدية، وظيفة أخرى هي دفع وجهات النظر المتقاربة إلى التحالف والاتحاد أو الاندماج فيما بينها وهو أمر مهم في العملية السياسية. إن الانتخابات الحرة والنزيهة المستندة إلى شروط ديمقراطية معقولة ومقبولة من حيث التقطيع الانتخابي ونمط الاقتراع لدى كل الفاعلين السياسيين هي أداة الفرز السياسي ووسيلة تصفية المشهد السياسي.

رابعا، في الديمقراطيات الناشئة تعتبر كثرة الأحزاب مسألة طبيعية وتعكس انفتاح العملية السياسية في البداية وذلك في تعبير عن الذوات السياسية الموجودة موضوعيا ولكن سرعان ما تتم عملية الفرز السياسي عبر انتخابات ديمقراطية وحرة ونزيهة تصفي المشهد السياسي لفائدة انبثاق أقطاب سياسية كبرى مما يتقلص معه عمليا عدد الأحزاب. أما في الحالة السياسية المغربية، التي تدعي السلطة السياسية فيها أن المغرب ديمقراطية ناشئة !، فلم تكن التعددية أبدا تعبيرا طبيعيا عن حاجات سياسية موضوعية لميلاد تنظيمات سياسية جديدة بل كانت حاصل استراتيجية « تفريخية وتفخيخية »: تفريخ الأحزاب وتفخيخ

بعضها بغية شقها.

3.1. المطلوب الثالث: التأهيل الاقتصادي والاجتماعي

يقتضي التأهيل الاقتصادي والاجتماعي أربع تهيئات ومراجعة سياسية:

أولها، التهيئة المؤسساتية والمقصود به إصلاح المؤسسات التشريعية والتنفيذية والقضائية.. إنها تهيئة أدوات التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وحيث إن الإدارة هي أداة تنفيذ السياسة، فإنه يتعين إصلاح وتأهيل الإدارة كجزء من هذه التهيئة المؤسساتية.

ثانيها، تهيئة محيط التنمية الملائم، وهذا يعني الرفع من مؤشر التنمية البشرية بالإضافة إلى محاربة الفساد في كافة تمظهراته المالية والإدارية وغيرها.

ثالثها، التهيئة الثقافية، وهذا يعني ترسيخ ثقافة التنمية في الوعي الشعبي العام وإعادة الاعتبار للعمل النافع كقيمة.

ورابعها، إعادة بناء فلسفة التنمية السائدة وتحريرها من قيود منطق الريع ومنطق التدبير الظرفي العارض وغيرها من قيود.

أما المراجعة السياسية، فالمقصود بها إعادة تقييم مجمل السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي تم تنفيذها، والعمل على تقويمها بناء على ذلك التقييم وعلى قاعدة تلك التهيئات الاربعة.

ومن أهم ما يمكن الإشارة إليه هنا على سبيل المثال لا الحصر يمكن أن نذكر حاجة اقتصادنا الوطني إلى تنويع بنيته حتى لا تظل مرتبطة بعوامل لا إرادية.

وهناك أيضا ضرورة فك هذا الارتباط بين التنمية ومنطق التوازنات المالية، لأن المراهنة على تلك التوازنات فقط لا يعطي بالضرورة نتيجة تنموية نوعية، ودليلنا هنا هو ما أبرزته تجربة الدول المتطورة حديثا وبخاصة في أمريكا الجنوبية (ما يسمى ب: NPI أي (Nouveaux Pays Industrialisés من أن تمويل التنمية ممكن عبر سياسة العجز في الميزانية، لأنه عجز على المدى القريب ولكن مردوديته الاقتصادية والتنموية تتحقق على المدى المتوسط أو البعيد.

وهناك أيضا ضرورة مراجعة السياسة الضريبية لجهة إرساء نظام ضريبي عادل ينعش الطلب وينعش بالنتيجة العرض ومعه الدورة الاقتصادية. وطبعا هناك إشكالية الادخار والاستثمار وتداعيات الاقتصاد غير المهيكل (Economie Informelle) وغيرها من تحديات.. وهذه أمور تحتاج إلى أبحاث ودراسات معمقة.

وعموما، لقد ساهمت العديد من الاختلالات في عدم تحقيق بلادنا لنمو اقتصادي تنعكس ثماره على مختلف الشرائح الاجتماعية. ويرجع ذلك بالأساس إلى غياب رؤية استراتيجية واضحة في المجال الاقتصادي تأخذ بعين الاعتبار متطلبات السوق الوطنية والأجنبية في ظل الإمكانيات البشرية والمادية التي يزخر بها المغرب. إن غياب هذه الرؤية هو نتيجة لتخلي المغرب منذ سنة 2004 عن وضع مخطط اقتصادي واجتماعي مندمج وجاد يساهم فيه كل الفرقاء في هذا البلد كل حسب تخصصه وإمكانياته. وهنا يطرح إشكال حقيقي يتعلق بعدم احترام أصحاب القرار لمقررات الدستور على اعتبار أن هذا الأخير ينص على ضرورة تهيئ مخطط اقتصادي للدولة. إن وضع برامج واستراتيجيات قطاعية في المجال الاقتصادي لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون مبررا لتجاوز المخطط.

وفي هذا الإطار، فإن هناك الكثير من التحديات تطرح نفسها بإلحاح وتتطلب حلولا ناجعة لإرساء أسس اقتصاد وطني متضامن قوي وتنافسي يتماشى مع تطلعات وانتظارات المغاربة.

ونعتقد أن التحدي الأهم للاقتصاد المغربي يتجلى في البحث عن وسائل جديدة من أجل تحقيق نمو اقتصادي قوي وتسريع مسلسل التنمية وتحسين جودتها وضمان الشروط الضرورية لتأمين المستقبل.

ومن أجل ذلك، يتعين على الاقتصاد المغربي أولا تعزيز استقلاليته عن القطاع الفلاحي الذي يمثل 16% من الناتج الداخلي الخام ويشغل ما يقارب 80% من الساكنة النشيطة في الوسط القروي. ولابد كذلك من إعطاء أهمية بالغة لهذا القطاع الذي يعاني من ضعف تأهيل للموارد البشرية والمادية ومن التأثر القوي بالتقلبات المناخية ومن مشكل الماء. وحتى تكون للفلاحة قيمة المضافة وتساهم بشكل فعال في خلق مناصب الشغل وتنويع الأسواق وبالتالي تحقيق التنمية، ينبغي أولا اندماج الإنتاج الفلاحي المغربي بشكل كاف مع باقي قطاعات الاقتصاد الوطني. كما يتطلب الأمر تأمين استقلالية الفلاحة حتى لا تبقى تعتمد بشكل كبير على الخارج من أجل تزويدها بالتجهيزات والمدخلات والمواد الأولية.

ودائما في مجال الاستقلالية، وباعتبار المغرب بلدا غير منتج للنفط، فإنه مطالب بوضع استراتيجية طاقية واضحة تجعله في منأى عن تقلبات الظرفية المتعلقة بالنفط. ذلك أن تبعيته في هذا المجال تؤثر سلبا على النشاط الاقتصادي نتيجة غلاء فاتورة الطاقة وتفاقم العجز التجاري وثقل تكاليف صندوق المقاصة. كما يؤدي ارتفاع أسعار المنتجات النفطية إلى استنزاف القدرة الشرائية للمستهلكين وارتفاع تكاليف المقاولات.

ولن يتحقق للمغرب اقتصاد قوي ومتماسك إلا بتنويع وتحديث بنيته الإنتاجية وتسريع انتقاله إلى الإنتاج ذي القيمة المضافة العالية على حساب المنتجات ذات القيمة المضافة الضعيفة. ويتطلب ذلك ملاءمة جيدة لنظام التعليم والتكوين للمتطلبات الاقتصادية الجديدة في مجال التقنيات الحديثة ووضعها لخدمة التنمية. مما يفرض الاستثمار في مجال تكوين الأشخاص والبحث العلمي ورفع معدل التأطير.

ويفترض تحقيق الطفرة الاقتصادية المطلوبة عدالة ضريبية، بحيث لا يكون هاجس الدولة هو جمع أكبر قدر ممكن من الإيرادات، وإنما جعل الضريبة آلية لإعادة التوزيع ورد الحقوق المالية للفئات التي تستحقها من خلال سياسات الاستهداف. والدولة مطالبة أيضا بتدبير نفقاتها العمومية بشكل فعال وناجع في إطار من الشفافية والمحاسبة، على أن يلعب الجهاز الشريعي دوره كاملا في المتابعة والمحاسبة. ويفترض فيها أيضا أن تنوع أسواقها الخارجية سواء على مستوى الاستيراد أو التصدير وذلك لتحقيق التوازن في علاقاتنا الاقتصادية بدل تركيز معاملاتنا مع جهات محدودة.

ومطلوب من الدولة أن تعمل من جهة أخرى على تقليص الاختلالات الاجتماعية والمجالية. فالدينامية السوسيو-اقتصادية توضح على المستوى الجهوي وجود توجه نحو التمركز المجالي الذي يولد الاختلالات بين الجهات وكذا تزايد ظاهرة الاقصاء الاجتماعي مع انعكاسات سلبية على التنافسية الترابية لأغلب الجهات. وتعزى هذه الوضعية إلى ارتباط الجهاز الإنتاجي لمعظم الجهات بالتقلبات المناخية وضعف البنيات التحتية لهذه الجهات.

وفي هذا الصدد، تتطلب إعادة التوازن للتحولات الحالية وضع سياسة جهوية مندمجة قائمة ليس فقط على مقاربة مجالية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ولكن أيضا على خلق ديناميات للتغيير وتحفيز المبادرات الجهوية. ومن أجل ذلك، يتعين وضع مقاربة ترابية تقتضي إشراك مختلف الشركاء الاقتصاديين والاجتماعيين والأحزاب السياسية في مسلسل التنمية الجهوية وكذا البحث عن تكاملات بين وداخل الجهات.

والخلاصة إذن أن التأهيل الاقتصادي والاجتماعي ممكن على الرغم من كل التحديات المحيطة باقتصادنا الوطني إذا وجدت الإرادات الصادقة التي تتعامل مع أسئلة الاقتصاد والاجتماع بمنطق بنيوي واستراتيجي لا بمنطق ظرفي وتكتيكي.

4.1. المطلوب الرابع: التأهيل الثقافي والفكري

لا غنى عن النهضة الفكرية لانبثاق الثقافة الديمقراطية، لقد كان الاستناد إلى ميراث ثقافي وفكري من مقتضيات الإصلاح الديمقراطي كالذي حصل في الغرب طوال مراحل تاريخية ممتدة. وبناء عليه أقول إن هناك حاجة مغربية إلى عصر أنوار مغربي يمكن أن نختار له وظيفة تاريخية ذات بعدين: من جهة تحرير التراث مما علق به من شوائب (ومنه تحرير الفكر السياسي الإسلامي من التباسات النظام السلطاني ومن فكر الغلبة..) وتنقيته من قيوده التاريخية حتى يلعب التراث دوره الحاسم في تبيئة الديمقراطية. ومن جهة ثانية استلهام حكمة ومعروف الفكر الإنساني وكل ما يفيد منه في بناء صرحنا الديمقراطي وترسيخ لوازمه ومقتضياته.

لهذا العصر الذي نتطلع إليه، لابد من دور للمفكرين والمثقفين وأهل العلم والفاعلون السياسيون والحقوقيون والمدنيون وغيرهم في صياغة معالم هذا العصر. لا يجوز أن تستمر بلادنا في هذه العطالة الفكرية والثقافية: إن الدور هنا هو العمل على تحويل الديمقراطية إلى قيمة نداف عن حقنا فيها كما ندافع عن حقنا في المأكل والملبس والمسكن والصحة وغيرها، أي أن تصبح الديمقراطية قيمة شعبية ممتدة لا تنحصر فقط عند النخب والفاعلين.. إنه دور التهيئة الفكرية والثقافية لإنضاج شروط التحول الديمقراطي هذا أولا. وثانيا، لابد أن تنضج الدولة أي أن تدخل زمن السياسة وتتحول بذلك إلى إطار مساعد على انبثاق الثقافة الديمقراطية. فهناك إذن جدلية لا غنى لنا عنها: حركة فكرية مستمرة ومتواصلة للارتقاء بوعينا الديمقراطي الجمعي وعمل سياسي ملتزم ومسؤول لإنضاج مقتضيات الدولة كمدرسة للسياسة.

5.1. المطلوب الخامس: «إصلاح الحقل الديني»

الدين الإسلامي مكون أساسي في البنية الثقافية والحضارية للمجتمع المغربي، وبالتالي لا يمكن تصور تحقيق تقدم في الإصلاح الديمقراطي بدون النظر في هذا المكون. لذلك فنحن مع التجديد الديني ونفضل هذا التعبير على تعبير «إصلاح الحقل الديني». ولكن أي تجديد ديني؟، إنه التجديد الذي يعيد للدين دوره الفعال في البناء الحضاري. إنه التجديد الذي يدفع بالعملية الاجتهادية ويوسع من مساحة العقل في التعاطي مع أسئلة العصر وقضاياه على اعتبار أنه لا تناقض بين صحيح المنقول وصريح المعقول كما يقال. إنه التجديد الذي يجعل من الدين مكلفا للاستبداد والتخلف. إنه التجديد الذي لا يقيد التدين ويضبط الفتوى ضمن أطر ضيقة لأن الدين واسع ويسير فلا نضيق أو نعسر ما وسعه الله أو يسره. التجديد المطلوب هو التجديد الذي يطلق حركة العلماء ولا يضبط إيقاعها ضمن فلك مضبوط. فالعلم عطاء، والعطاء العلمي لا حدود له، ولأن الاجتهاد - ضمن ضوابطه - لا يقبل التقييد لأنه تقييد لمطلق وصاحبه يؤجر مرتين إن أصاب ومرة إن أخطأ. أما حصر الأمر في الجوانب الهيكلية والتنظيمية في التجديد الديني، فمهما بلغت أهمية ذلك، فهي لن توفر الشروط الموضوعية الملائمة لتنزيله وتفعيله كما لن توفر ضمانات استمراريته وديمومته.

6.1. المطلوب السادس: تفعيل دور المجتمع المدني

من شروط الإصلاح الديمقراطي وجود مجتمع مدني حي وفاعل، وحيويته وفاعليته علامة على نضج الاجتماع السياسي. ويقوم المجتمع المدني على أساسين هما: المواطنة والتطوع. ولا يؤدي المجتمع المدني دوره إذا ارتهن للسلطة السياسية أو مارست عليه هذه الأخيرة ضغوطا لاحتواء حركيته وحيويته وفاعليته. إن الاستقلالية شرط صحة لوجود المجتمع المدني.

ومن أجل تفعيل دور المجتمع المدني وتجويد أدائه، فإن هناك حاجة إلى أن يطور المجتمع المدني من مستوى قوته الاقتراحية ضد السياسات الخاطئة وغير العادلة. وأن يقيم الوزن بالقسط في الحكم على السياسات: تثمين ما هو مفيد لشعبنا وبلادنا في تلك السياسات، والاحتجاج والتظاهر ضد السياسات المضرة. وهذا هو ما سيزيد من مصداقيتها.

لدينا مجتمع مدني معتبر ببلادنا، وهو بلا شك بحاجة إلى تفعيل أدائه في مهام التحول الديمقراطي. وقد أوردت أعلاه بعضا مما يمكن أن يسهم في ذلك.

2. قضايا للمعالجة على طريق الإصلاح الديمقراطي بالمغرب:

1.2. في مداخل الإصلاح:

تبرز في النقاش السياسي حول قضية الإصلاح الديمقراطي ببلادنا أطروحتان فيما يتعلق بمداخل الاصلاح: أطروحة المدخل الاقتصادي والاجتماعي

وهي على قولين، قول أول يرى أصحابه أن الازدهار الاقتصادي والاجتماعي هو المدخل نحو الإصلاح ولا يرى أي دور للمدخل السياسي فيما يرى أصحاب القول الثاني من هذه الاطروحة أن هناك تراكما كافيا من الإصلاح السياسي قد تحقق وأن بلادنا بحاجة إلى دفعة اقتصادية واجتماعية.

أما الاطروحة الثانية فلا ترى مدخلا للإصلاح غير المدخل السياسي وتعتبر أن ما تم تحقيقه من تقدم في المسار الإصلاحي لم يرق بعد إلى الحد الادنى في مطلوب الإصلاح الديمقراطي.

السؤال الذي يطرح نفسه اليوم علينا كنخب سياسية وكفاعلين سياسيين هو: أي المدخلين له الأولوية؟ وهل بالضرورة نحن مضطرون للحديث عن مدخلين أم عن مدخل واحد ببوابتين مع تركيز لأحدهما اكثر من الآخر؟.. وجوابا على ذلك، أطرح في البداية إضاءتين من الخبرة الحضارية الانسانية: أولهما، ما أبرزته التجربتان الاوربية والأسيوية من أن حصول النمو الاقتصادي هو احد محفزات بناء الديمقراطية. وهو ما يبين أن النجاعة الاقتصادية ليست عاملا حاسما في بناء الديمقراطية. وثانيهما أن الكثير من التجارب الديمقراطية أبانت على أن المدخل السياسي في بناء الديمقراطية كان عاملا حاسما في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ويمكن تقديم النموذج الاسباني كمثال للتجارب الناجحة في ترسيخ الديمقراطية وتحقيق نمو اقتصادي معتبر عبر المدخل السياسي.

صحيح أن اندماج اسبانيا في الاتحاد الاوربي كان عاملا حاسما في تطورها الاقتصادي والتنموي ولكن ما كان لاسبانيا أن تحظى بعضوية الاتحاد الاوربي لو لم تكن قد توافرت على الشرط السياسي واحد مقوماته الاساسية هو الدمقرطة. ولنتذكر أن المغرب كان يتقدم على اسبانيا في بداية سبعينيات القرن الميلادي الماضي في العديد من القطاعات.

إن التركيز على المدخل الاقتصادي والاجتماعي مهم وضروري، ولكن أين هي بيئة التنمية ومحيطها الطبيعي؟ أين هو الاطار السياسي والدستوري والمؤسساتي الذي يمكن من تحقيق النمو الاقتصادي والاجتماعي؟ إن التوزيع العادل للسلطة يسبق التوزيع العادل للثروة كما يسبق نموها. وإذا سارا معا فبجرعة زائدة من الاصلاح السياسي والدستوري والمؤسساتي. إنه حين نتجاوز السؤال السياسي أي أن نضع الاجوبة الدستورية والمؤسساتية لاجتماع سياسي مدني راشد، آنذاك وآنذاك فقط يمكن ان نشرع في معركة مريحة من اجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية

وبناء على هاته الإضاءات، يمكن القول إن مدخل الإصلاح واحد، بوابة الإصلاح السياسية حاسمة وبوابة الاقتصادية والاجتماعية مساعدة ومحفزة. وواهم كل الوهم من يعتقد أن سبيل النهضة يمر عبر الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي دون الإصلاح السياسي. وتقدم حكومة التناوب في التجربة المغربية نموذجا لمآلات المراهنة على الإصلاح بدون التدقيق في ادواته الموصلة إليه أو التساهل في جودتها وصلاحياتها، بحيث . وهذا ما صرح به قادة سياسيون ممن انخرطوا في تلك التجربة. لم يكن بمقدورها أن تعمل خارج ممكناتها الدستورية والسياسية أولا، ولم تستطع انجاز معدل النمو الاقتصادي المطلوب ثانيا.

2.2. الدين والسياسة وسؤال الإصلاح:

إن معالجة العلاقة بين الدين والسياسية في واقعنا المغربي تحتاج إلى أمرين: أولهما، تجنب اسقاط الخبرة الحضارية الاوربية في العلاقة بين الكنيسة والدولة وما آلت إليه على واقع أمتنا وعلى واقعنا المغربي. أما الأمر الثاني فهو ضرورة رفع الالتباس الحاصل بين النظام السياسي الاسلامي كما هو في أصالته وجوهره وبين النظام السلطاني الذي ساد ردحا من الزمن داخل أمتنا.

أما عن علاقة السياسي والديني في الإسلام، فتتحدد في الاجمال في ما يلي: أولا، أن السياسة في الاسلام من القضايا المخولة إلى نظر الخلق أي من قضايا الاجتهاد ولذلك كان مدارها على الاستصلاح أي طلب المصلحة ودفع المضرة. ثانيا، إن الدولة في المرجعية الإسلامية دولة مدنية والمجتمع هو مبرر وجودها، ولذلك كانت الدولة إجراءا لاحقا لتنظيم الاجتماع السياسي للمجتمع. ثالثا، إن الاعتقاد الديني ليس شرطا في المواطنة في المرجعية الاسلامية لان وضع غير المسلمين في إطار الدولة هو وضع المواطنين. رابعا، تقتضي مدنية الدولة وجوبا مدنية الحزب السياسي أي مدنية برنامجه السياسي، وبالتالي وجب التمييز بين الطبيعة السياسية المدنية للحزب بمعنى بحثه الدائم والمستمر على جلب المصالح ودرء المفاسد، وبين مرجعية الحزب التي تحدد معايير ذلك البحث.

وعليه، فإن اعتماد المرجعية الاسلامية من قبل حزب سياسي لا تخول له إضفاء أية قداسة على بيانه وعمله لان التصرف السياسي تصرف مدني وكل تصرف مدني هو بالضرورة نسبي وكل ما هو نسبي يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ.

ولذلك، إذا انضبطت العلاقة بين الدين والسياسية لهذه الضوابط الأصلية ندرك أن الدين لا يشكل عائقا أو مشكلة في بناء الديمقراطية كما يذهب البعض إلى ذلك.. إن الإسلام بمبادئه وقواعده المنضبطة، يمنح بنظري أفضل إطار لتسريع تبيئة الديمقراطية في بلادنا، فهو دين الحرية الحقة وهو دين العدل والقسط وهو فضلا على ذلك دين يناهض الإكراه وكافة الانتهاكات الماسة بحقوق الإنسان.

ومع كل ما قلناه، فإنني أعتقد أن فتح نقاش نوعي ومتميز من شأنه أن يرفع كل الالتباسات الحاصلة والإسقاطات الخاطئة في تناولنا لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الإصلاح الديمقراطي ببلادنا.

4.2. الإصلاح بين الخصوصية والكونية:

تقدم التجربة الماليزية نموذجا لنجاح الإصلاح الديمقراطي الذي يستند إلى القيم الأصلية للشعب الماليزي. ولذلك يقدم خبراء الاصلاح التجربة الماليزية كدليل على أن العامل الثقافي لشعب ما لا يمثل أي عائق أمام الدمقرطة والتنمية.

إن نص الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، مثلا، ليس حوله أي مشكل من حيث هو كنص ومتن، ولكن لكل قراءته لهذا النص وتأويله وطريقة تنزيله على واقعه التي ترتبط كلها بعوامل خصوصية.

فالكونية لا تتعقد مقوماتها إلا بشرطين: أن تكون حاصل تلاقح الثقافات والحضارات والأفكار والسياسات والخبرات. فالكونية هي المزج الخلاق بين الخصوصيات. الشرط الثاني: ألا تعكس ميزان قوة بحيث تكون مجرد فعل فاعلين أو قول قائلين يتم تعميمهما على الآخرين أو فرضهما عليهم.

ومن جهة ثانية، لا يجوز الاختباء وراء الخصوصيات للتملص من دفع مستحقات كونية حقيقية. كما أنه لا ينبغي التجاوز والقفز على الخصوصيات تحت ذريعة الكونية وخاصة إذا لم تكن حاصل تلاقح ثقافي وحضاري أو إذا عكست موازين قوى مختلة لفائدة الأقوياء.

الآن لو أردنا أن نتحدث بلغة المرجعية الدولية، فهناك قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الذي يحمل رقم 81 وصادر في دجنبر 2000 تحت عنوان «حول تعزيز الديمقراطية وتوطيدها». وهو القرار الذي يؤكد، من ضمن ما يؤكد عليه، على أنه لا وجود لنموذج عالمي واحد للديمقراطية وأن الديمقراطيات تتقاسمها خاصيات مشتركة، وهذا طبعا هو ما ينضج الفكرة الكونية حول الديمقراطية نظرا لتنوع الخصوصيات الثقافية.

إذن، لا أقول إن الخصوصية الثقافية لا تمثل عائقا فقط أمام بناء الديمقراطية، بل هي رافد من الروافد التي تضخ في الفكرة الكونية للديمقراطية.

وعليه، فحينما نتكلم عن قيمنا كمغاربة، وأقصد القيم الإسلامية، فإنني لا أرى فيها ما يمثل عائقا لتبيئة الديمقراطية وتكريم الإنسان وتأمين وكفالة كافة حقوقه.

وعليه، فإنني أعتقد أن هناك حاجة للإبداع في تشييد صرحنا الديمقراطي على قاعدة الاستفادة من الحكمة الانسانية وفي إطار مستوعب للخصوصيات الدينية والثقافية لبلدنا.

4.2. الإصلاح والمسألة اللغوية:

إن الامازيغية شأن مغربي يعني كل المغاربة لا مجرد فئة منهم. ولذلك فإن الاقرار بتنوع الحقوق الثقافية واللغوية ينبغي أن يتم في إطار الهوية المغربية الجامعة. وأرى أن الرغبة في إعادة الاعتبار للتراث والثقافة الامازيغية ومحو عار التنكر لها لا ينبغي أن يقود إلى الوقوع في اوحال المقاربات التجزيئية أو معالجة تنكر الآخر بتنكر مقابل، فمعالجة الخطأ بخطأ أكبر لا يمكنها إلا أن تنمي النعرات الفئوية ولا يمكنها أبدا أن تعالج القضية معالجة في الصميم. إن المطالبة بإعطاء الأمازيغية حقوقها الطبيعية مطلب عادل ومشروع لا يمكن إلا مناصرته. لكن الإقرار بذلك لا ينبغي أن يقود إلى التنكر للأبعاد الأخرى في الهوية الحضارية المغربية.

وبناء على ما سبق أرى أن تناول المسألة اللغوية في إطار الإصلاح الديمقراطي ينبغي أن يتم في إطار الهوية المغربية الجامعة.

5.2. الإصلاح والجهوية:

تعتبر الجهوية مظهرا من مظاهر الديمقراطية وشرطا من شروط التنمية. واليوم يتوجه المغرب إلى إقرار جهوية متقدمة. وطبعا، ليس مجال هذه الورقة التفصيل في هذه القضية، ولكن حسبي ان أثير هنا ثلاثة أسئلة جوهرية بخصوص المطلوب من الجهوية المتقدمة:

أولا، ما هي معايير التقسيم الترابي الذي ستتأسس عليه الجهة في إطار الإصلاح الجديد. وهذا سيطرح عدة تحديات منها تحدي التوازن بين المناطق الغنية والمناطق الفقيرة.

ثانيا، هل نريد جهوية إدارية أم جهوية سياسية وهذا سيطرح بالطبع إشكالية العلاقة بين السلطات المعنية (الولاة والعمال) وبين السلطات المنتخبة؟.

وثالثا وأخيرا، كيف نؤمن الوحدة الوطنية ونحافظ على اللحمة الجامعة لأبناء الوطن الواحد؟

3. في منهجية التعاطي مع سؤال الإصلاح الديمقراطي: أفكار من اجل النجاح

هناك عناصر توجيهية في منهج التعاطي مع إشكالية الإصلاح الديمقراطي ببلادنا وأراها حاسمة في الدفع به نحو الأفضل وهي:

1.3. العنصر الموجه الأول: وعي الزمن السياسي الذي نحن فيه

لكي نعرف مطلوب الإصلاح وحاجاته، لا بد من وعي الزمن السياسي الذي نحن فيه.

ففي أي زمن سياسي نحن اليوم؟ أعتقد أن المغرب في مرحلته الراهنة، يعيش زمنا سياسيا تتعايش فيه سياسات غير متجانسة بل ومتناقضة أحيانا. ومن المؤكد أن المغرب لم يدخل زمن التحول الديمقراطي بعد، لكن يمكن أن نقول بوجود سياسات إيجابية ولو على قلتها وندرتها في مقابل وجود واستمرار سياسات خاطئة ومعيقة إذا ما قمنا بقياسها بميزان الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. هذا المشهد السياسي يقود إلى القول أيضا أننا نعيش مراوحة بين إرادتين سياسيتين: أولى، وهي الغالبة، تتميز بميل نحو الهيمنة على المجال العام وتتوسل في ذلك وسائل متنوعة، ولكن ما يجمع بينها هو غلبة المقاربة الأمنية واستبعاد الحوار المكلف من حيث نتائجه مع خلط وعجن ذلك كله بقدر يسير من السياسات الإيجابية في المجال الاجتماعي. أما الإرادة السياسية الثانية، وهي غير بارزة، فتتميز بتنفيذ بعض السياسات للدفع بمسلسل الإصلاح الديمقراطي ولو بطرق محتشمة ومحدودة. إذن، نحن نعيش مرحلة فيها شيء من احترام الحقوق وكثير من انتهاكها، مرحلة فيها بعض المظاهر الديمقراطية والكثير من المظاهر غير الديمقراطية. إننا أمام حالة ملتبسة في الحقوق والحريات والديمقراطية، يعكسها هذا الخليط من السياسات غير المتجانسة. وما يزيد الطين بلة هو هذا التزايد الملحوظ للأنشطة السياسية التشويشية بديناميكيتها الوهمية التي تعطل الفرز السياسي الحقيقي وتميع العملية السياسية. وعليه، فإن الحاجة تتزايد إلى ابتكار عناوين جديدة أو متعددة للدفع بمسلسل الإصلاح مع البحث في سبل تقوية كل الارادات

السياسية الصادقة والراغبة في دفع مستحقات التحول الديمقراطي.

جانب ثان في وعي الزمن السياسي الذي نحن فيه ويتعلق بالمحتوى السياسي للعملية السياسية الجارية. فبعد إقرار الجميع أو غالبية القوى الفاعلة ببلادنا بأن التوافق هو الطريق نحو الإصلاح الديمقراطي. فإن ما نعيشه في بلادنا لا يخضع بالتأكيد لموازين بناء ما يسمى في الأدب الديمقراطي بتوافق الدولة والمجتمع في بناء الصرح الديمقراطي. إنه أقرب لـ «ديمقراطية الوصاية» على حد تعبير هولمز أي «ديمقراطية المأمون والمعروف سلفا، لأنها «ديمقراطية» لا تحتمل المفاجآت، وبالتالي فجوهرها يقوم على مراقبة المجال العمومي في أدق تفاصيله (لا مراقبة سياسية أو حتى إدارية فقط بل مراقبة أمنية أساسا) والتدخل بناء على ذلك لضبط الأمور بما يخدم إنتاج وإعادة إنتاج «ديمقراطية الوصاية»، لأنه في«ديمقراطية الوصاية» لا مجال للمفاجآت، وكل شيء يتم وفق ما هو مخطط له.

المطلوب اليوم هو كيف نضع حدا لزمن «ديمقراطية الوصاية» ؟ بمعنى كيف نزيل التخوفات المشروعة التي تقف وراء التمسك ب«ديمقراطية الوصاية» من جهة، ومن جهة ثانية كيف نبدع في سبل جعل الوعي الديمقراطي وعيا عاما تتحول بمقتضاه الديمقراطية إلى مطلب يوازي مطلب العيش الكريم؟.

أما الجانب الثالث في وعي الزمن السياسي الذي نحن فيه فيتعلق بتقدير حجم الصعوبات والتحديات الاقتصادية والاجتماعية التي تواجهها بلادنا. والمطلوب أن نرتب على الوعي بتلك الصعوبات والتحديات مطالب اقتصادية واجتماعية مستعجلة ومنسجمة مع أولويات الإصلاح الديمقراطي.

2.3. العنصر الموجه الثاني: التدرج

بين المطلوب والواقع هناك مسافة، وردم المسافة يتطلب زمنا، وحسن تدبير الزمن لبلوغ المطلوب يقتضي جدولة أي وضع مراحل لإنجاز أهداف، يؤدي استنفاذ أهداف كل مرحلة إلى العمل على إنجاز أهداف المرحلة التي تليها. وهذا هو التدرج وهو نقيض حرق المراحل، فكل ما يتم بتسرع يتم التراجع عنه بتسرع كما يقال، وفرق بين السرعة والتسرع: السرعة مطلوبة والتسرع مذموم ومضر.

اليوم، هناك وعي يزيد وينقص بأي زمن سياسي نحن فيه؟ طبعا، هناك وعي بأننا لا نعيش الزمن الديمقراطي حتى لدى السلطة السياسية الحاكمة. إذن ، كيف نقارب هذا التدرج؟ هناك بنظري عوامل من شأن العمل بمقتضاها أن تفتح أفقا واعدا في الامكان الديمقراطي ببلادنا:

التدرج يقتضي ابتداء تحديد دفتر تحملات لمطلوب المرحلة، وإذا كان هذا الخير متوافقا بخصوصه، وهذا هو المؤمل والمرتجى، فإنه يتم وضع ميزان لقياس مدى التقدم أو التأخر بالنسبة للمطلوب وعلى أساسه (أي القياس) تتم تحديد المسؤوليات. مثلا، من مطلوب الإصلاح الديمقراطي أن يتم تأهيل الدولة من حيث المؤسسات وصلاحياتها (وهذا يهم الدستور) ومن حيث تجديد وظائفها (فلسفة الدولة). طبعا هذا هدف كبير دونه مراحل، ولذلك يكون التدرج حين نحدد بدقة ما هو المطلوب المرحلي في عملية التأهيل تلك. وهذا يقتضي بنظري مراعاة الأمور التالية:

أولا، ألا نعطي « الاجماع على الأساسيات أكثر من حقه كشرط مسبق لعملية الانتقال الديمقراطي» لأن حل «نزاع مسبق» يفترض «تجنب نزاع جديد» على حد تعبير هولمز. لنقل الأمور بوضوح اكثر: يجب ان نميز في مطلوب المرحلة بين ما ينبغي طرحه اليوم وما لا ينبغي طرحه اليوم؟ ما يفيد الانتقال الديمقراطي وما لا يفيد، أي أن نتجنب المزايدة أو المناقصة في التعبير عن مقتضيات المطلوب الديمقراطي المرحلي.

ثانيا، أن نميز في الجوانب الشكلية بين ما يمكن الصبر عليه وتجاوزه وعدم إعطاءه أكثر مما يستحق، وبين ما يعتبر السكوت عليه ناقضا للمطلوب الديمقراطي النهائي. إن الأهم طبعا في المراحل الانتقالية هو التركيز على المضامين والمحتويات بما يحقق التراكم السياسي الديمقراطي ودون إيلاء اهتمام زائد عن المعقول للجوانب الشكلية. إن تضخيم الجوانب الشكلية يضيع المقصود وخاصة إذا لم تكن لها آثار مضمونية. فالتفاوض او التوافق او التعاقد يجب أن يتم وعيوننا وقلوبنا وعقولنا مشدودة إلى المطلوب من حيث المحتوى والمضمون دون إهمال الشكل ولكن بما لا يؤثر على تحقيق تقدم على مستوى المضمون. ولنقل إذا كان تحقيق المضمون ممكنا بصبر على جانب شكلي غير جوهري فليكن لان تحقيق المضمون وتراكمه مع الزمن سينهي بديناميته الجوانب الشكلية غير المرغوب فيها. فللمضمون ديناميته وهي بطبيعتها تحد في المحصلة النهائية من آثار الجوانب الشكلية السلبية. هذا بنظري هو منطق الإصلاح.

ثالثا، النوايا الطيبة المتبادلة أمر مهم ومفيد، ولكنها غير كافية. فالتدرج يصبح بلا معنى إذا لم نوفر له ضمانات مؤسساتية. فلكل مرحلة تفاهماتها السياسية، ولكي تكون تفاهمات سياسية لفائدة الديمقراطية وتحقق التراكم باتجاهها، لا بد أن تضمن مؤسساتيا على الأرض وعلى مستوى النصوص الدستورية والقانونية.

3.3. العنصر الموجه الثالث: حسن تدبير الانتهاك أو الانتكاس

يحتمل بناء الديمقراطية حصول انتهاكات او انتكاسات لأن قوى الجمود السياسي ترى في تراكم الإنجاز السياسي في تشييد الديمقراطية تفويتا لمصالحها وتهديدا لنفوذها السياسي والاقتصادي. ولذلك تتحدد استراتيجيتها عادة في الانحناء لمطالب الإصلاح على مستوى الخطاب والقول، ولربما انتجت خطابا سياسيا متقدما، ولكن تمارس سياسة معاكسة على مستوى الممارسة. وهذا بالضبط هو ما يسمى في الأدب الديمقراطي ب«إعاقة الديمقراطية». فإعاقة الديمقراطية هي فعل سياسي. ولذلك كان من أسباب اخفاق الإصلاح الديمقراطي في الكثير من البلدان هو سوء تدبير الانتهاكات والانتكاسات التي تطرأ خلال المسيرة الإصلاحية من قبل القوى المعنية بالإصلاح الديمقراطي.

وعليه، فليس هناك منهج أرشد من حسن تدبير الانتهاكات أو الانتكاسات التي تحصل أثناء بناء الديمقراطية وتشييدها. والاعتدال سلوك سياسي حضاري يقتضي الصبر على مزاج قوى الجمود السياسي وتدبير التجاوزات من قبلها لا بمنطق انفعالي. إن الاعتدال فعل وليس رد فعل، فعل محسوب ومدروس في صيغته وآفاقه ومآلاته، أما رد الفعل فهو انفعال بدون ميزان ولا بوصلة. ولذلك كان الفعل الراشد ممتدا في الزمان من حيث نتائجه ومردوديته، اما رد الفعل المنفعل فعمره ومداه الزمني قصير، إنه لا يدوم وهو بلا آثار فضلا عن كونه صبا للماء في طاحون أصحاب «إعاقة الديمقراطية» لأن هؤلاء حين ينتهكون يستفزون وحين تستجيب القوى المعنية بالإصلاح للاستفزاز تكون النتيجة والمحصلة هو الوقوع في فخ «إعاقة الديمقراطية» بما هي عمل متواصل لعرقلة وإعاقة أي تقدم في الانجاز الديمقراطي. والاعتدال في تدبير الانتهاك او الانتكاس ليس جبنا أو تخاذلا أو خضوعا لاعتبارين اساسيين:

لأنه أولا يخدم اهداف ايجابية وهو بذلك علامة ثقة في النفس. إنه ينقل المعركة من منطقة الاستفزاز إلى منطقة الإصلاح. ويعبر بعض الباحثين عن هذا السلوك ب«طريقة التجنب» أي تجنب الوقوع في فخ «إعاقة الديمقراطية». ثم إنه ثانيا لا يمنع من إدارة توتر اجتماعي مدني سلمي مدروس لمواجهة الانتهاك او الانتكاس. وقد أبانت الخبرة الحضارية الإنسانية في بناء الديمقراطية أن التوترات الاجتماعية المدروسة والتي تتوسل اساليب سلمية ومدنية هي علامة على وجود قلق مشروع يدفع في النتيجة إلى مراجعة السلوك الانتهاكي أو الانتكاسي. إن المحدد في الوسائل هو حاصل تقدير الشروط الذاتية والموضوعية، وقد يكون الصبر، بمعنى عدم العبء ببعض مخططات مهندسي الإعاقة الديمقراطية، هو الخط الصحيح والمناسب لأنه تفويت لفخ الوقوع في الاستفزاز. ولذلك، تبين التجربة السياسية المغربية ان مهندسي الإعاقة الديمقراطية يحرصون دوما على إغراق أي مرحلة سياسية أو منعطف سياسي بالأمور الشكلية، لإفراغ النقاش السياسي من محتواه ومضمونه. والنتيجة هي أن عدم التنبه إلى ذلك يقود إلى اليأس والانسحاب من الميدان وترك المجال لمهندسي الإعاقة فتكون الخسارة خسارتان: الأولى، هي الاستجابة لمنطق الإعاقة ولو أن ذلك يبدو غير مباشر وغير إرادي، والثانية، نخسر نقطة في معركة طويلة في بناء الديمقراطية.

بنظري، نحن بحاجة إلى سعة أفقنا الاستراتيجي والتكتيكي وأن نفتح أعيننا على الأوسع وألا نحشر أنفسنا في منطقة الاستفزاز. إن السؤال هنا هو سؤال وجيه: هل نتحرك في منطقة الاستفزاز (أي الدائرة المفرغة ودائرة الإعاقة) أو نتحرك في منطقة الإصلاح؟ وبناء على الجواب الدقيق نقرر ما يلزم عمله. وهذه هي إحدى الدروس الأساسية التي استخلصتها من تجربتنا السياسية المغربية في مسيرة الإصلاح.

4. الإصلاح الديمقراطي بالمغرب: منهجية التوافق ومضامينه

بعد أن أجمعنا على عدم جدوائية (والاصح جدوية) منهجية المواجهة والصدام في تحصيل الديمقراطية، وبعد أن جربنا التوافق ووقفنا على نواقصه، فإنه أصبح من العقلانية والموضوعية والضرورة اليوم أن نطور توافقنا السياسي وذلك بحشد كل الطاقات والكفاءات والإمكانات لتحقيق تراكمات نوعية على طريق الاصلاح الديمقراطي.

ومساهمة في ترشيد التوافق السياسي، أتقدم بالاضاءات والمقترحات التالية:

1 . في البداية، هناك ملاحظة مصطلحية، إنني أحبذ مصطلح التعاقد على مصطلح التوافق، لأنه في التعاقد لا مجال لتأثير موازين القوى في الناتج التعاقدي، أما في التوافق فإمكانية تأثير تلك متعاظمة.

2 : يجب أن نميز بين التوافق والموافقة السياسية. التوافق السياسي المطلوب هو حاصل سلسلة من التفاهمات السياسية التراكمية، تفاهمات تكون تبادلية أي ناتج أخذ ورد وتداول.

3 . مهم أن نبني التوافق السياسي على النوايا الطيبة، ولكن الأهم أن نبنيه على المؤسسات. فالأفعال هي محك صدقية النوايا والأقوال.

4 . بناء الديمقراطية يحتاج إلى دستور ومؤسسات وقوانين وآليات ديمقراطية، والتوافق السياسي هو توافق على تلك الادوات ولو عبر تفاهمات سياسية متدرجة وتراكمية، وهذه مسألة جوهرية وحيوية في تشييد الصرح الديمقراطي.

5 . التوافق السياسي يقتضي التوافق حول آليات المتابعة. وبهذا الخصوص يمكن اقتراح صيغتين: الأولى، هي اللقاء السنوي الوطني للتقييم والتقويم بهدف الاجابة عن سؤال محدد هو: هل نتقدم أم نتأخر؟ واتخاذ ما يترتب على ذلك من قرارات وإجراءات. والصيغة الثانية هي صيغة الفضاء العمومي أو الفضاءات العمومية بهدف اشراك عموم المواطنين في قياس فاعلية ومردودية الاجراءات والقرارات المتخذة.

على سبيل الختم:

إن الإصلاح الديمقراطي هو حاجة مغربية موضوعية ازدادت راهنيتها بامتياز مع ما تواجهه بلادنا من تحديات مركبة ومعقدة ومتنوعة داخلية وخارجية. وما حصل من تعثرات في المسار الإصلاحي ببلادنا، على الرغم من ما يمكن تسجيله من ملاحظات حول مضامينه، لا يبرر الاستسلام لها، كفى فرصا ضائعة. فلنفتح باب التأمل والتفكير في سبيل تشييد صرحنا الديمقراطي. فيا أيها المفكرون والعلماء والمثقفون والسياسيون والحقوقيون الصادقون إن المغرب في حاجة اليكم جميعا. إن الاصلاح الديمقراطي ليس قضية للمناولة (sous-traitance) ، إنه موضوع يهمنا ويعنينا جميعا، وعلى كل واحد منا أن يختار له دورا للإسهام في هذا الاصلاح. وهذا باب من ابواب الخير، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون لما فيه مصلحة بلادنا وشعبنا.

لنفكر جماعيا في بناء طريق للإصلاح الديمقراطي بعيدا عن أية مزايدة أو مناقصة..

وحتى ذلك الحين، سنقبض على جمرة الأمل رغم الألم.. فنقول: نعم الإصلاح الديمقراطي ممكن مغربي.

تم بحمد الله وعونه بالسجن المحلي بسلا
في 22 صفر 1430 الموافق 18 فبراير 2009

مؤشرات	2006	2007	2008	ملاحظات
معدل النمو الاقتصادي	7.8%	2.7%	5.8%	رغم مجموعة من التغييرات على مستوى تقنية حساب معدل النمو الاقتصادي، فإن هذا الأخير لم يرق بعد – إلى مستوى قوي ومستديم.
معدل نمو القطاع الفلاحي	+21.1%	-20%	+13.1%	مازال الاقتصاد المغربي رهين تقلبات القطاع الفلاحي، مما يكس الاختلالات البنيوية والهيكلية للاقتصاد الوطني في غياب مخطط إقلاع واضح وشامل ومندمج.
عجز الميزانية	-1.5%	+0.3%	+0.4%	مستوى رصيد الميزانية العامة للدولة يعكس بالملموس مدى أهمية الإمكانيات المالية للدولة، في المقابل يطرح إشكالية تدبير ونجاعة النفقات العمومية.
عجز الميزان التجاري	53.2%	47.7%	50.0%	معدل تغطية الصادرات للواردات هو نتيجة لحالة الضعف التي تعرفها صادرات مختلف القطاعات الاقتصادية.
التنمية البشرية	المرتبة 123	المرتبة 126		تراجع مستمر للمغرب على مستوى سلم التنمية البشرية، جاء المغرب بعد ناميبيا المرتبة 125 وبوتسوانا 124 ((بدون تعليق)).
معدل الهدر المدرسي	15%			يعتبر المغرب من الدول ذات أمد الحياة المدرسية الأضعف ونسبة الأطفال غير المدرسين الأعلى (37 % فقط من المسجلين بالإبتدائي سنة 2000 أنهوا المرحلة الإبتدائية عوض 90 % حسب الميثاق و من أصل 100 تلميذ مسجل بالسنة الأولى ابتدائي 13 فقط منهم يحصلون على البكالوريا)، وتعكس هذه النتائج المستوى الهزيل للمردودية الداخلية لمنظومتنا التعليمية. وأول نتائج الهدر المدرسي هو انتشار الأمية بين الشباب والبطالة.
معدل الأمية	39%			رقم يظل بعيدا عن الهدف المسطر في ميثاق التربية والتكوين الذي حدد معدلا أقل من 20% سنة 2010، هذا دون الحديث عن فداحة هذا المعدل حسب الجنس والوسط.
البطالة في الوسط الحضري	15.5%	15.4%	15.5%	مقارنة مع دول ذات مستوى اقتصادي مماثل للمغرب، تعكس هذه الأرقام المستوى الضعيف للمردودية الخارجية لمنظومتنا التعليمية و كذا ضعف مرونة سوق الشغل.
بطالة الشباب	31.7%	31.6%	33.5%	الفئة العمرية ما بين 15 و24 سنة
بطالة حاملي الشهادات العليا	19.2%	20.3%	20.7%	
عدد السكان لكل طبيب	1822			عدد الأطباء لكل 100 ألف نسمة تقريبا: 56 طبيب في الأردن 250 طبيب في لبنان 325 طبيب
وفيات الأمهات عند الولادة	227 (200304/)			227 وفاة عند كل 100 ألف ولادة جديدة.
نسبة السكان تحت عتبة الفقر	14.2% (2004)	9%		هذا التراجع يتطلب مزيدا من التوضيح من الجهات الرسمية، فكيف يتم ربح نقطة واحدة لمعدل الفقر بين سنة 2001 (15.1%) و 2004 (14.2%) بينما يتم ربح 5.2 نقطة بين 2004 و 2007؟

المصادر: المندوبية السامية للتخطيط – وزارة الاقتصاد والمالية – تقرير التنمية البشرية لسنة 2007/08.

نستطيع من الآن الدفع بهده الفرضية للتأمل والتمحيص معا : كلما تراجعت الحقائق إزدهر التمثيل .تراجع يمكن التعبير عنه بمصطلحات كالأزمة وتيهان الجماهير وحيرة الحشود و استفحال مظاهر التضليل أو التلاعب بالعقول الذي تمارسه الطبقة السياسية أو الإعلامية بيسر على العوام... لكن أيا كانت التسمية فيجب فهم الواقعة في حد ذاتها كظاهرة صحية تعيد للمجتمعي بعضا من ديناميكيته وتنسب السياسي و الدوغمائي عموما كما تطلق العنان لهذه الطاقة الإجتماعية التي لم تفرغ ولن تفرغ أبدا ما بجعبتها . طاقة صانعة بالتأكيد و بالتناوب مع مختلف الدوغمائيات ، و السياسي في القلب منها ، ملامح المشهد التاريخي في كل لحظات السيرورة المجتمعية .

القناع كأسلوب في العيش(*)

• عبد الله زارو

1) اعتبارات نظرية :

يجدر بنا التذكير ببعض البداهات اللغوية عند تناولنا للوقائع الإجتماعية التي يحبل بها عصرنا. ومعها نذكر بالدلالة الأصلية لكلمة إيتومولوجيا في الإغريقية وهو النبش في مظاهر الحقيقة بالكلمات. فالإيتيمولوجيا ليست علما للكلمات فحسب بل بحثا في الوجوه المتعددة للحقيقة. ومن جملة هذه الكلمات Hyporcités وPersona. الأولى في السياق الإغريقي و الثانية في السياق اللاتيني. هيبوكريتيس كانت تعني حرفيا الممثل،ذاك الذي لايكف عن وضع الأقنعة على الركح في تطابق مع الأدوار المسرحية المدعو إلى تجسيدها. ولاننسى أن الممارسة المسرحية عند الإغريق كانت مرتبطة بفعل تطهير الذات (كاتارسيس) ، تطهيرها من لزوم الدور المفرد والهوية الواحدة مع ما يصاحب ذلك من زيف وتصنع واجترار مجهض لديناميتها. نقصد دينامية الفعل الإنساني والطاقة المتجددة بداخله والتي تمكنه من معايشة ذوات كثر والكشف عن مقدراته « الأخرى «.

وإنه لذو دلالة هنا . من المنظور الأنثربولوجي . أن يرتبط التمثيل (مانسميه اليوم بالتمسرح) بفعل تناسل وتكاثر الأقنعة وما يتيحه من تعدد أدوار ومايوفره هذا وذاك من حرية في الحركة والتمظهر والإنتقال عبرالذوات الكفيلة مجتمعة بتحقيق هذه المزية العلاجية الكبرى التي عمدوها بالكاتارسيس. لذلك لابد من التأكيد هنا بأن الهيبوكريتيس في الأصل كانت خالية تماما من أي حمولة قدحية كالتي نجدها اليوم في سليلتها الفرنسية Hyporcrsie. تلك الحمولة التي كرسها المنطق الهوياتي الأرسطي وبعده الديكارتي عندما جعلها على الضفة الأخرى لانعدام الأصالة ومؤشرا على الهجانة وغلبة الزيف كما ستعمل الوجودية السارترية لاحقا على تأسيسها فلسفيا وجعلها عمادا لأفكارها . كما أننا نتبين في الإستعادة الدينية لكلمة نفاق Hypocrisie حكما أخلاقيا قاسيا يجعل المتصف بها في عداد غير «المؤمنين». واللامؤمن هنا ليس سوى الشخص غير المطابق للتصور اللاهوتي (مسيحيا أو إسلاميا) والذي يضعه المعتقد سلفا كمعيار للفصل بين عموم الأخيار وعموم الأشرار، بين المستوفين لشروط الدمج والقبول والمصنفين ضمن الشذوذ ومن ثمة الجديرين بالنبذ والإقصاء.

وفي الحالتين معا، نلاحظ أن هناك رهانا على محاربة الزيف وتطويق حالات التصنع في الهوية الفردية أو الجماعية للناس. لكن في حين تسلك الثقافة الجمالية للإغريق إلى هذا الهدف سبل المسرح والتمثيل والتقنع وتعدد الأدوار الملعوبة يقتفي اللاهوت بنوعيه السماوي والعقلاني أثر التطابق الهوياتي بحسبانه قيمة عليا بل والقيمة العليا. وبمقتضاه،يتعين على الكائن فرديا أو مجتمعيا أن يكون دائما هوهوأي مطابقا لذاته (الواحدة) ولهويته المعلنة ولمكان إقامتها .لايسمح له إطلاقا بمبارحتها تحت طائلة الإتهام بالنفاق دينيا وباللاأصالة فلسفيا أو بانتحال الصفة سياسيا. وتلك مفارقة جديرة بالتأمل الأنثربولوجي سيما في زمننا المدعى ما بعد حداثي أو ما بعد تاريخي حيث الصراع على أشده بين التعاريف الدوغمائية للهوية والتعاريف النسبية التي من المفروض أن ينحازإليها التحليل السوسيولوجي. إنحياز سنبين لاحقا أن الوقائع أمامنا هي التي تمليه لا الخطاطات النظرية أو الوصفات الأخلاقية المعدة سلفا.

الإعتبارات السوسيولوجية أعلاه هي نفسها التي تدعونا إلى استحضار الفصل اللاتيني الأول بين مفهوم الفرد ومفهوم الشخص Persona. فالشخص كان يعني حصرا في اللاتينية القناع. لذلك فهو يحيل على الفرد المقنع المتماهي مع عدة أدوار قد يختارها لنفسه أو يختارها له آخرون ضمن التقسيم الإجتماعي العام للأدوارالذي لاتخلو منه جماعة بشرية . وكل التمييزات التي أتت بعد ذلك بين الشخصية القاعدية والشخصية الوظيفية أو صفة الشخصية أو المهنية أو حتى ذلك الفصل الذي صار مبتذلا بين المدار الخاص والعام، بين الحياة الخاصة (للذات) والعامة (للشخص) و كذا التوتر الدائم بين الحريات الفردية والضوابط الإجتماعية ، بين دين المجتمع على الفرد وحق الفرد على المجتمع،أقول : كل هذه التمييزات و ما التصق بها من شد وجذب منحدرة من هذا التمييز الأصلي الذي نتبينه بسهولة في ملفوظات اللغة المؤسسة لثقافتنا العصرية. وهذا يعني فيما يعنيه أننا إزاء إشكالية متجددة تطرح مضامينها الكبرى بعبارات متبدلة ليس إلا ! ومن هذه العبارات التي صارت جزءا أساسيا من الجهاز المفاهيمي للأنثربولوجيا مابعد الحداثية بصفة خاصة مفهوم التمسرح La théàtralité. والغاية المعرفية منها في هذا المجال هو ردم الهوة المعهودة وتضييق الشقة بين الأصالة الفردية المزعومة سيما في تعريفها الستاتيكي من جهة والتمظهرات أو الظهورات الشخصية من جهة أخرى . بين التفرد و التعدد، بين الوحدة والتنوع ، بين الدور المقيم والأدوار المتنقلة والمتجددة وما لذلك كله من انعكاسات أكيدة على إعادة تعريفنا لهويات الأفراد والأدوار التي يتقمصونها طوعا أو كرها في حياتهم الفردية والجماعية ، الخاصة والعامة.

يفترض البحث الأنثربولوجي اليوم سيما مع أعمال المؤسسين (جورج بالانديي في السلطة على الركح وإرفينك كوفمان في الحياة اليومية على الركح والعمل المتألق الأخير لميشيل ما فيزولي في «المظاهر الجوفاء») أن التمسرح صيغ للتعبير سوسيولوجيا على حالة لم تعد معزولة وموقوفة على الحرفة المسرحية بل باتت حالة معممة تعاش يوما بيوم بأقنعة أو بدونها أو بالأحرى بأقنعة مادية أورمزية، مباشرة أومداورة. قد يضعها واضعوها وهم مدركون لحقيقتها أي لكونها كذلك أو بلا وعي منهم خصوصا عندما يتعلق الأمر بالرمزية منها. تلك المرتبطة بشتى المواضعات الإجتماعية التي «تخرج» للناس أدوارا بعينها ينبغي عليهم تأديتها بدرجات متفاوتة من الإبداعية.

وهذا التمسرح المعمم أو على الأقل السائر إلى تعمم والذي يطرحه هؤلاء المؤسسون كفرضية عامة طال حتى المجالات التي كان يعتقد إلى عهد قريب بأنها عصية عليه وعلى أشباهه كالخيال والرهان الكبير على الصور والأحلام والعواطف والإنفعالات و الأشواق. مجالات عرف عنها إعتصامها المعلن بالعقلانية والجدية ومبدإ الإنتاجية.

لنستمع بهذا الصدد إلى معاينة ما فيزولي : واليوم صار من المؤكد أن كل مظاهر الحياة الإجتماعية مطبوعة حتى النخاع بهذه الدمغة : دمغة التمثيل و التمسرح بما في ذلك تلك المجالات التي كانت قلعة محصنة للعقلانية وروح الجد كالمشاركة السياسية والكدح الإقتصادي والصحافة. هذا فضلا عن الشارع العام والمجال الفسيح للممارسة المطبخية وهلم جرا.(1)

ولعل مفهوم الفرجة السياسية الذي بات اليوم متداولا ومبتذلا في الكتابات الصحفية دال أيما دلالة في هذا السياق. فرجة تزدهر بصفة خاصة في المواسم الإنتخابية يتواطأ فيها المنتخب والناخب الإفتراضي ضمن لعبة قوامها لعب بالعواطف وضرب على الوتر الحساس للمشاعر والإنفعالات حيث يصير الخطاب المهيكل لما يدعى البرامج السياسية للأحزاب مجرد تعلة لأشياء أخرى لاتمت بصلة للإقناع وسلامة الحجاج. أعطينا لهذه الظاهرة اهتماما خاصا في دراستين للمسلكيات الإنتخابية للفاعلين المنفعلين الإنتخابيين في انتخابات 1997 و2002 ولانعتزم هنا الإسترسال فيها. لكن لابد من الإشارة إلى أن مياه كثيرة جرت تحت جسر السياسي لتجعل أحد المستجوبين من عموم الناس ضمن استطلاع قامت به «الأحداث المغربية» قبيل انتخابات 2002 يقول بصريح العبارة : لقد تحول البرلمان عندنا في الآونة الأخيرة إلى مجرد مسرح.(2)

بطبيعة الحال، ليس قصدنا هنا ممارسة التأثيم الأخلاقي على مثل هذه الإنزلاقة في السياسي بإحدى لحظاته الطقوسية المفصلية التي تمثلها اللحظة الإنتخابية،فهذا لاينفع في التحليل السوسيولوجي. غاية ما في الأمر لفت الإنتباه إلى أن حالات التمسرح التي باتت تزحف على القلعة السياسية ماعادت سرا تتداوله الألسن في المجالس الخاصة أو إقرارا موقوفا على ثلة من المحللين الإجتماعيين الناشرين لإحباط وتيئيس. كلا، فالمعطى تتفق عليه المعرفة العالمة و العامية. المعرفة العالمة للمحلل شريطة إحسانه الإصغاء للنبض المجتمعي والمعرفة العامية لهذا الإنسان بلا ميزة كما صوره أحسن تصوير(دوموزيل) في رائعته L>homme Sans qualité (3).

صحيح أن هذا الأخير لن يكون دائما وبالضرورة بمستوى تقديم الأسباب والحيثيات العالمة لمثل هذا الإنزلاق. غير أن أهل التخصص في هذه الظواهر الإجتماعية الطافية على سطح أيامنا لايبخلون بذلك. والكتابة السوسيولوجية بخاصة لجماعة السوسيولوجيين الجدد على الأقل في الوسط الفرنسي يدرجونها ضمن الأفول العام الذي طال القناعات السياسية الكبرى و اليقينيات الإيديولوجية التي ظلت تحرك إلى ثمانينيات القرن الماضي الحشود والجماهير. أفول

كانت له عواقب ومترتبات لايستهان بها في البنية المجتمعية ، من جملتها : تمركز الأفراد حول الحاضر، عودة الحياة إلى الإهتمامات الخاصة ضمن نرجسية جماعية لافتة، اللامبالاة إزاء السياسي بصفته مندرجا في الآتي والمستقبلي، فقدان الطبقة السياسية لقوة الجذب التي كانت لها بالسابق و تسعى جاهدة لتعويضه بتوظيف المتخيل كالصورة والفرجة والمظهر والضحك والإضحاك وكل هذه التقنيات التي لن نتردد في تسميتها بتقنيات الإستمالة والدغدغة . هذه التي راحت تحتل بالتدريج مكان طرق الإستقطاب الهادف والمعروفة جدا في فترة الخطاب الإيديولوجي الكبير للأزمنة السياسية الطنانة [4].

من جهتنا، نستطيع من الآن الدفع بهده الفرضية للتأمل والتمحيص معا : كلما تراجعت الحقائق إزدهر التمثيل.تراجع يمكن التعبير عنه بمصطلحات كالأزمة وتيهان الجماهير وحيرة الحشود واستفحال مظاهر التضليل أو التلاعب بالعقول الذي تمارسه الطبقة السياسية أو الإعلامية بيسر على العوام... لكن أيا كانت التسمية فيجب فهم الواقعة في حد ذاتها كظاهرة صحية تعيد للمجتمعي بعضا من ديناميكيته وتسب السياسي والدوغمائي عموما كما تطلق العنان لهذه الطاقة الإجتماعية التي لم تفرغ ولن تفرغ أبدا ما بجعبتها. طاقة صانعة بالتأكيد وبالتناوب مع مختلف الدوغمائيات، والسياسي في القلب منها، ملامح المشهد التاريخي في كل لحظات السيرورة المجتمعية . حاولنا في مناسبات أخرى التعبير عن هذا التناوب في احتلال واجهة المشهد إياه بتبادل الأدوار بين السلطة والإقتدار. سلطة السياسي واقتدار المجتمعي مقتفين في ذلك بعد (فوكو) أثر التحليلات النيرة الواردة في العنف الكلياني ومنطق السيطرة لمافيزولي.

في لحظات سيطرة الأول، تكون الغلبة لإيديولوجيا المشروع وللعقلانية الصارمة وللرهان على اليوتوبيات الكبيرة المندرجة رأسا في المستقبل. وفي لحظات هيمنة الثاني تكون الغلبة للتمحور حول الذات الفردية أوالجماعية والإلتصاق بالآني والحاضر و الإنكفاء المجتمعي واللامبالاة إزاء الشأن العام تقابلها انتعاشة في الإبداعية عبر تناسل هذه « الإيديولوجيات الصغيرة». إيديولوجيات يلتف ويتحلق الناس حولها مقابل تحررهم من كلكل السياسي ومنها الموضة وتعاظم التدين والحساسية الإثنية والهوس بالجسد و الجنس والمظهر والرونق والصحة الجيدة والإستمتاع بالدفء المنزلي وما إلى ذلك من تمظهرات ما أسميناه فوق بالنرجسية الجماعية [5]. والتمسرح اليومي لما يختزنه من إبداعية واحد من هذه التمظهرات إن لم يكن أهمها. تمسرح، ومن وراءكل حكم أخلاقي معياري سهل وبسيط وأحيانامجاني،يعمل على تيسير العيش المشترك و يحفز على التواصل والتبادل : «فمن صباح الخيرالتي ننطقها كل صباح إلى النقاشات الأكاديمية الموغلة في التجريد والتعقيد، و من العبارات اليومية المتداولة في يومياتنا إلى العلائق العاطفية، يشتغل التمسرح اليومي بكل كثافته وزخمه ويتيح، من بين ما يتيحه،التواصل والتبادل أي أن نكون اجتماعيين [6]

بفضل العمل الرائد والأصيل لإرفينك كوفمان :الحياة اليومية فوق الخشبة ، صار لمفهوم التمسرح اليومي وضعه الإبستمولوجي الخاص وصلاحيته العلمية . فما كان يدرج سابقا تحت العبارة الفضفاضة للمجاملات الإجتماعية ولم يكن الباحث الإجتماعي يلتفت إلى أهميته في البنيان الإجتماعي لتفاهته وخلوه من دلالة مزعومة، ها هواليوم يحظى بالإعتبار السوسيولوجي. و من خلاله ، نكتشف أن ماكان يدرجه (شوبنهاور) مثلا ضمن العملة الإجتماعية المزيفة ناصحا باستعمالها بسخاء، وهو يتحدث عن آداب اللياقة بين الناس، باتت له آلياته الخاصة التي لاتقل إسهاما في تمتين أواصر وعرى التلاحم الإجتماعي.آداب اللياقة : سواء وردت في العبارة الودية الفضفاضة للمجاملات أوالعبارة الشوبنهاورية الخشنة للعملة المزيفة هي ناقلة ممتازة لطقوسيات التمسرح اليومي. وتطال أدق تفاصيل حياتنا اليومية وعاداتنا الأليفة حيث مجال الأقنعة الرمزية يتمدد ويتمدد منذ تحيتنا الصباحية والإبتسامة الصفراء المصاحبة لها حتى آداب التصرف المرعية في الأوساط المخملية مرورابشتى الطقوس المرموزة (التفادي، التودد، التقرب، التحرش، الإستدراج التي ما كانت البنية الإجتماعية قادرة على التعبير عن مظاهر الحياة والحيوية فيها في غيابها أو بالتقتير في استعمالها وتصريفها .

لامسنا أعلاه بخصوص ظاهرة التمسرح في الأوساط الجادة كالسياسي مثلا مفاتيح فهم ممكنة لتعاظمها واستفحالها وربطناها برجة أوانزلاقة في وضع السياسي لاتستثني حتى المجتمعات التي لازالت مبهورة بالحداثة وإنجازاتها سيما في أوساط الطبقة السياسية والأنتلجنسيا. غير أن مظاهر التمسرح اليومي وإن كانت منتشرة على نطاق واسع ومتجذرة بالمجتمعات لأنها تسمح بالحدود الدنيا للتواصل فإنها مرشحة للتزايد في أزمنة شعارها الكبير هو ضمور الحقائق وانتعاش التناقض وغلبة اللايقين وانكماش فرص التلاقي والتلاحم المجتمعي. في مثل هذه الأزمنة ، تنتفض مظاهر التمسرح المناسباتي أو اليومي لتعيش أجمل وأعز أيامها من خلال تطوير وتجديد تقنياتها وآلياتها. أستحضر هنا الجملة القوية الواردة في كتاب «إرتياد الحاضر» :كلما كان هناك تناقض (تناقضات) هناك تمسرح (تمسرحات)» وعلى أساسه بنى صاحبه هذا الإستطراد الفني بالدلالات والعواقب :

إن التمسرحات وكل استراتيجيات التقنع والتنكر من أعلاها إلى أدناها، من أكبرها إلى أكثرها تناهيا بالصفر ومن الممارسةعلى الركح الصغير للمسرح حصرا إلى الممارسة الواسعة على الركح الكبير للحياة،إنما تتولى تدبيرتناقضاتنا ضمن عوالم من النسبية والتفاعل والتجاوز والإعترافات المتبادلة. وعلى آماد زمنية أطول قادرة، بكل تأكيد، على ضمان ديمومة المجتمع وتماسك لحمته.

مما سبق، نحتفظ بكلمة نسبية وهي نسبية اجتماعية على كل حال. إذ تحفز ثقافة الأقنعة سيما الرمزية منها ذات الصلة بآداب اللياقة و المجاملات. ولكنها في الحقيقة تعبر على أن الأهم في الطقوسيات الإجتماعية ليس هو الجري وراء الصحة بل اقتفاء أثر الصلاحية ،ليس هو الهوس الدوغمائي بالصدق، صدق النوايا والأفعال من عدمه.كلا،فالأهم في كل ذلك هو ما تتولاه هده الطقوسيات من وظائف ما كان للمجتمع أن يكون على ماهو عليه في غيابها . وهذه الوظائف تمتح كلها من نبع النسبية الكفيلة ببلورة التفاعلات والتجاوزات والإعترافات المتبادلة.

وعموم المهووسين بالصدق والأصالة لايروقهم ذلك فتراهم يتحاملون بكثير من السذاجة على استراتيجية القناع المجتمعية هذه سواء في تجلياتها اليومية المبتذلة أوفي تعبيراتها الكثيفة المرتبطة بالمناسبات والمواعيد الإجتماعية كالمهرجات والكرنفالات وطقوس التعميد و الإستئناس والعبور وشتى الطقوسات الإحتفالية بل وحتى من خلال مظاهر الفرجة السياسية. هذه التي تضخ شرايين السياسي بأعمار إضافية و حيوات سريرية ما كانت لتحصل لها بدونها. أما الحجة الكلاسيكية التي يرفعها هؤلاء في وجه هده الستراتيجية هي أن العيش في الواقع . أياكان . أحسن من التماهي مع واقع لا واقعي وعوالم «تعويضية » من صنع الخيال والوهم والحلم والإسقاط.

و الحال «أن العيش في اللاواقع أو في حالة من البعد عن الواقع ليس في حد ذاته قدحيا أو مشينا أو من شأنه أن يثير اعتراضا حسب الإثنولوجيين والأنثربولوجيين. فهؤلاء العارفون الكبار بأهمية الحلم والوهم والآليات الدفاعية، وفي القلب منها الأقنعة ، يرون بأن الإنسان (البدائي) على سبيل المثال يغمره إحساس طافح بالإقتراب مما هو أساسي وأصيل عندما يكون في العوالم الإصطناعية التي يفبركها لنفسه» [7].

وتلك في تقديرنا من البديهيات التي بإمكان الحس الإنساني السليم إدراكها دونما تعقيدات نظرية كبيرة. فتقمص الممثل على الخشبة أوفي دور درامي أوسينمائي للغني الميسور لايجعله بالضرورة كذلك والشريفة للعاهر لايجعلها بالضرورة عاهرا وكذلك الميسور للمفلس. لكن في كل هذه التقمصات . وهو مايراهن عليه في أصناف التقمصات إحترافية أو هاوية، شخصية أو جماعية، معروضة فوق الخشبة أو على الشاشة أوضمن حلقة خاصة ومغلقة أقول ما يراهن عليه هومغادرة الأنا « الرسمية » ولو لهنيهات للإنصهار في ذوات أخرى. وما يتيحه ذلك من تبديل في الهوية والإحساس بالآخرين وبالغرباء في كل أوضاعهم وشروطهم الإنسانية سواء كانت وضيعة أونبيلة، صادمة أو مبهجة، سافلة أو سامية. وهذا ما يضعنا في صلب التجربة الجمالية التي هي في أصل كل تفاعل بشري وتعاطف اجتماعي وتضامن عضوي. نعيد إلى الأذهان هنا أن الجمالية aistheticus في معناها النبوتي الأقرب هي تجربة الإحساس المشترك، وغني عن الذكرأن عموم التقمصات والتماهيات التي يحتل فيها القناع قطب الرحى هي المرتع الخصب لمثل هذه التجارب. (لابأس من الإحالة هنا على مفهوم الإنسان الجمالي Homo Aisteticus الذي خصه الفيلسوف الفرنسي لوك فيري بدراسة خاصة ولكن أيضا على بحثنا حول انتخابات 2007 الذي خصصنا فيه فقرة مطولة لهذا الإنسان من وحي هذا الحدث).

واللافت أن هذه السذاجة في التشهير المنتظم باستراتيجية القناع بمختلف نقاط ارتكازها يشترك فيها خليط بل وسلسلة من ضحايا تصور مغلوط واختزالي للصدق فقير فنيا وحسير جماليا ومتوتر معرفيا . تصور مغرق في الواقعية الإنعكاسية التي لامجال فيها لإبداعية تنطلق من إمكان إنتاج واقعية أخرى موازية وموازنة انطلاقا من «هذا» الواقع. مفهوم الواقع الفائق لبودريار هو من استطاع حتى الآن توصيفها في حدود ما تسمح به اللغة كما أن سوريالية (أندري بروتون) قبله كانت. كما هو معروف جهدا متسقا لتوفير الإطار المرجعي لها والتأسيس لها نظريا على جميع مستويات الإبداعية البشرية. قلت هذا الخليط الجامع بين اللاهوتيين والعقلانيين والماديين وعموم الطهرانيين والذين آخذوا دوما على نمط العيش بالأقنعة وأشكال التمثيل والتمسرح اليومي أو الوظيفي أوالمستمين بشتى الصور فضلا عن نقيصة التظاهر والزيف والمخاتلة محذور العيش بعيدا عن الواقع، في اللاواقع بله معاداة الواقع. الواقع هنا بصفته قيمة عليا في زعمهم وسقفا أخلاقيا عاليا. والحال أن ابتكار «العوالم الموازية» . كما هو معروف عند (فيليب ديك) في «مستقبل الحاضر» . هو الكفيل بفهم أفضل لهذا الواقع قبالتنا وإمكان تقليب أو جهه المتعددة [8]. فهم وتقليب يتيحان لنا ملامسة هذا الذي أسماه (نيتشه) بالحقائق الجذرية الأكثر حقانية حتى من الحقائق العلمية والنظرية (نيتشه: كتاب الفيلسوف).

أشرت فوق إلى أن حياة الأقنعة تفسر في جزء كبير منها بانتشار النزوعات النسبية في مفاصل المجتمع بقدر انتشارها في المدارات الأكاديمية والأوساط السياسية « الجادة » . ولسنا ربما في حاجة إلى التأكيد بأن التسييب قيمة مضافة أكيدة في مجال المعارف الإنسانية ككل. غير أن أهم مافيها مجتمعيا كونها صمام أمان ناجع في وجه كل مظاهر التشنج التعصب والتطرف فضلا عن شتى صنوف التمامية والدوغمائية. وإذا اعتمدنا على الدلالة الأصلية للنسبية فسنجدها تدل على معاني الموقوفية أي توقف الكل على الكل سواء عندما يتعلق الأمربتعريفه أو بطريقة اشتغاله أوفي درجات اكتماله ونجوزه. في كل هذه الحالات، يفترض أن تكون النسبية الإجتماعية رافعة لمجمل أنواع الإعتمادية (الإعتمادات المتبادلة) بين أطياف ومكونات المجتمع إثنية ودينية وثقافية وسياسية. وفي هذا كله، لامناص من التحرر من نمطية الدور

وتصلب الشخصية مقابل ذهاب وإياب بين الهويات في الشخص الواحد حسب التعبير القوي لسلوتردايك في تقده للعقل الكلبي.

ومن المظاهر الفارقة لهذه النسبية الإجتماعية المعممة ، النسبية الإنشتاينية إنمحاء الحدود بين صواب وخطإ دائمين مقابل تبادل منتظم ومسترسل للمواقع بينهما. وتلك فكرة فلسفية أصيلة وجدت في تقديري تعبيرها الناجز والمكتمل في تعاليم فيلسوف ريبي أصيل هو (سكستوس أمبيريكوس) وفي مذهب الشكاك عموما. مذهب رغم ما يبدو عليه للوهلة الأولى من طرافة غالبة أقرب إلى النكتة ومن لمسات تشاومية فإنه، وبطريقة ذكية، ضامن للأرقى و الأجود أخلاقيا. هذا الأجود له إسم عند الأبيقوريين هي الأباتيا أي السكينة والطمأنينة وله إسم عندالرواقيين هي الأوتارقيا أي الإكتفاء الذاتي. إكتفاء نفهمه في هذاالسياق كاكتفاء مجتمعي في إطار من هذه الموقوفية والإعتمادية والتبعيات المتبادلة المومأ إليها فوق .

والمحللون الإجتماعيون الحصيفون اليوم لا يترددون في الدفع بهذه النسبية الإجتماعية المعممة والمتشظية إلىدرجة الشكوكية غير أنه فضلا عن نزاهتها فهي شكوكية مضيافة وخصبة[9] . كل مقوماتها متوافرة حد الإدهاش في زمن انمحت فيه الحدود بالتدريج بين اليسار واليمين في السياسة وبين الهوية الذكورية والأنوثية في المجال الجنسي بل وبين أفضال العولمة وآفاتها وبين مفهوم القرب والبعد الجغرافي وبين الوجودات الحقيقية والإفتراضية حتى صار بالفعل زمنا للا يقين بامتياز حسب (إدغار موران). إنه في تقديرنا زمن المماطلة، الزمن المماطل باعتبار المماطلة في السياق البلاغي «عبثا بالحدود «دالا على فعل التداخل وتقاطع الحدود الفاصلة عادة بين الأشياء كما الكلمات. وإن كان (الحاتمي) قد نسبها أصلا إلى ثلة من الشعراء العابثين بالحدود « المستقرة « فإنها اليوم بفضل ثقافة القناع المنتشرة حالة غير موقوفة عليهم . فقد حل الزمن المماطل محل الزمن المناضل حيث لانضال بدون وضوح إيديولوجي يحدد من هو معي ومن هو ضدي وهي حكاية معروفة في الإيديولوجيات الكبرى للقرن الماضي.

وعلى الرغم مما يثيره هذا الإنمحاء التدريجي للحدود المستقرة من استياء وسخط في أوساط سدنة الأخلاق و من مظاهر فقدان البوصلة في أوساط المحللين الإجتماعيين إلا أنه ليس أقل قدرة على التدبير السلمي و الجمالي للتناقضات التي هي قوام كل مجتمع. فالتمسرح المعمم وإمكانات خلق الفرجة المصاحب له ليس مجرد « توابل أو إضافات أو مجرد أمور ثانوية. إنه بمثابة الإسمنت أو اللحمة التي بقدر ما تتيح للنسيج المجتمعي أن يحافظ على تناقضاته بقدر ما تمكنه من الإستمرار في الوجود» [10]

2) القنـــاع المقـاوم

دعونا دائما في مجال الرمزية. فكما أنه بجانب الأقنعة المادية مثيلاتها الرمزية التي لاتقل فاعلية ، ثمة حديث في الأنثريولوجيا المعاصرة عن نمط من المقاومة الرمزية أو الذكية. وتشمل هذه مسلكيات من قبيل الصمت، الحيلة ، اللاموقف، المقاطعة، تعليق الحكم، ملازمة البين بين، التحفظ، السخرية وما شابه. وكلها تتدرج ضمن ما أسميته في مناسبات أخرى باستراتيجية الإستعادة أوالإلتفاف أو التوظيفات المضادة.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن السلوكات التنكرية هي السمة الغالبة على عملية ارتداء الأقنعة و التحصن بها على سبيل المقاومة. فمن أقنعة بيلماون الأمازيغية وكرنفال ريود جنيرو الذي تسير بذكره الركبان والكرنفال الصيني الأشهر من نار على علم حتى الإبتسامة الديبلوماسية المعروفة وطقوس التفادي والتغزل والمهادنة والمناورة والأسماء المستعارة مرورا بسياسة البطن الرخوة المعهودة في علاقة الناس بالسلطة و الإكراه القاهر، يصح القول بأن المقاومة الذكية هي أداة ممتازة في شتى أنماط وصيغ التقنع والتدثر. لكن مقاومة ماذا ولماذا ؟

مقاومة ما لانستطيع الجهريرفضه علانية والوقوف في وجهه بالجسد الأعزل. مقاومة ما يفرض نفسه كقرارات إنزالية لاتناقش ولايأتيها باطل من هنا أو هناك أومالازال يفرض نفسه على الناس بحسبانه البديل الأوحد أو كأوامر مقدسة ومتعالية (أوامر ونواهي دينية، إملاءات سياسية، تقنيات وضوابط أخلاقية). وبكلمة كل هذا الذي ندرجه ضمن المنطق العام للإكراه . لماذا ؟ إما لطبيعته اللامعقولة أوالمتعسفة أو الملتبسة وإما لبلوغه درجة متقدمة من الإستخفاف بالذكاء المجتمعي وإيغاله في التصنع والإفتعال. ما يجعل هذا الذكاء المقاوم «يتكيف» في عملية الرد عليه بطرق لطيفة ومداورة وملتوية موسومة بالإبداعية اليومية . لكنها . وهذا ما يجب التشديد عليه مرة أخرى لاتقل نجاعة عن أساليب المقاومة العنيفة والمدوية إن لم تكن تضاهيها.

سبق لي شخصيا أن أمعنت في لفت الإنتباه إلى هذه الإستعمالات الرمزية للقناع إما بصفته أداة مادية أو مجرد إستعارة لغوية و أخلاقية وأدرجتها في ما أسميته بتمظهرات الإقتدار الإجتماعي La puissance sociale.

يتعلق الأمر بقوة موازية وموازنة إن لم نقل مضادة تروم خلق توازنات ما في علائقها بأنواع السلط وأنظمة الحكم السائدة . ومايميزها هو أنها بمقدارما تسمح لصاحبها ومتعهدها بالإنغراس في التربة الإجتماعية و حفظ البقاء واستعادة الزمام بعد طول انفلات بقدر ما تصرف شحنات من العنف تصريفا طقوسيا «مسالما» كفيلا على مدى معين بتحقيق نوع من التوازن الضروري لاستمرار النسيج الإجتماعي. توازن بين طرفيه القصيين أي بين الحكام وعموم الناس، بين السلطة والقدرة ، بين أطر المؤسسة وأشكال الأنسية Socialité، وبكلمة بين الأخلاق المسيطرة بصفتها بنية علوية ومشرفة والأخلاقيات بصفتها قوة أخلاقية صاعدة من الأسفل ومشرئبة باستمرار نحو الأعلى.

نذكر هنا بالدلالة الأصلية للأخلاقيات Ethos أي ما تشرعه وتشرعنه المجموعات المختلفة في السر والعلن لتحدد من خلاله كيف ينبغي أن تتصرف مع الذات و مع الآخر. و هذه النقطة مهمة جدا. ذلك أن طقوسيات العنف المتناهي في الصفر، العنف الرمزي الذي لايصل في التعبير عن عداوته للآخر إلى خط اللارجعة تنجح في خلق متنفسات للعدوانية البشرية النيئة والخام دون أن تغامر بوضع البنية الإجتماعية ككل على كف عفريت . لنقل نوعا من عنف هدفه الأقصى إرساء توازن رعب حيث كل طرف في النزاع يدرك حدوده ومحدوديته وأنه ليس الواضع الوحيد لقواعد اللعبة والمحتكر الحصري لحق التصرف فيها. وبالتالي فكل انتصار أو هزيمة داخل منطقها ماهوإلا نصف انتصار أونصف هزيمة. يوم لك ويوم عليك !

والسلطة بجميع تمظهراتها تدرك ذلك جيدا. ذلك أن وراءالوجه العبوس الذي تظهر به عادة في إخراجات ممسرحة مخدومة هناك وجوه لينة وطيعة قابلة لتشكلات تدفعها إلى غض الطرف باستمرار عن انتهاكات واختراقات لجدارها الصلب يمارسها الطرف الآخر، الأطراف الأخرى.حاولت أن أجد أمثلة مادية مطابقة لهذا العنف الرمزي الخفيف من خلال الصورة المجازية للحمار وجماليات المقاومة في دراستي حول الإنتخابات (2002) في صلة بسلوك الناخب. وكذلك من خلال توسعي في مختلف أشكال التنكر والتمويه المقصود وغيرالمقصود في مجال التراسل المعلوماتي ومنتديات الويب. هذه التي تجود بها مقاهي الأنترنيت المبثوتة كالفطر في أحيائنا ومدننا السفلى . لن أعود إلى هذه المعطيات بالتفصيل الممل ولكن أحتفظ منها بمايلي : إن التنكر الهوياتي وسيلة ممتازة لحفظ البقاء الفردي والإجتماعي ومواجهة شتى الإكراهات التي لاقبل للإنسان بها. فبموازاة. وهنا جوهر الإزدواجية الأنثريولوجية التي ما فتئت أذكر بها الإعلان الظاهري والسطحي والهش للإنخراط في قواعد اللعبة التي تتولى فرض الإنصياع والإنضباط على الجموع هناك أشكال من مقاومتها عبرالتنكر لها والتنصل منها وتحقيرها وتتفيهها تتم دونما ضجيج أو صدام مثير.

تحدثت قبل عن الصورة المجازية للحمار بصفتها تلك الصورة النمطية الصالحة للتوظيف في التعبير عن هذه المقاومة الرمزية. وهي صورة قصوى الغرض منها تكثيف تلك الدلالة الإجتماعية التي مؤداها : ليس كل إذعان وانصياع إستسلاما ورفعا للرايةالبيضاء. فهناك من الإنصياعات ومظاهر الإمتثال الإجتماعي ما ليس إلا مؤشرا على التهيؤ للإنقضاض على سطوة المستعبد ونزوات المستبد والقواعد التي يستأثر بوضعها وفرضها فرضا .

وفي كل مرة أستحضر هذه الصورة النمطية ينصرف ذهني إلى حمار ماشادو دو أسي، لسان حال كل المقاومين وهم كثر لامحالة من هذه الطينة. وتكمن فائدتها في الإنتقال بالفكرة من المجال الضيق للغة الحيوان و عوالمه إلى العالم الفسيح والغليان لبني البشر في علاقتهم بأقرانهم ورؤسائهم وجلاديهم وبمختلف الأوضاع العقدية والقيمية و الإجتماعية والإقتصادية والسياسية الساعية إلى للمتهم والنيل من جذوة الرفض بدواخلهم.نيل يتخذ أشكالا متواترة و مكرورة منها إرادة التوحيد الهوياتي أو الإستبلاد السياسي أوالتحقير الإجتماعي أو التبسيط القيمي فضلا عن الكبت الأخلاقي المعهود. لكن لاتتم مقاومتها دائما مقاومة صدامية بل بأشكال مداورة ملتوية وموغلة في التقنع والرمزية على غرار كل هذه الأشياء العميقة والطافحة بالجمالية. يقول الحمار لسيده أي لمستعبده الظاهري في «عيسى ويعقوب « :هيا سيدي، إملأ طنبرك عن آخره لتكسب التبن الذي به تطعمني.لكن ،استعد لتعيش حافي القدمين لكي تشتري لي حوافري. ومع كل ذلك، لن تمنعني من تسميتك باسم لايليق! ولن تأخذ مني شيئا يذكر. سلطتك سيدي لاتساوي الكثير لأنك لن تنجح أبدا في أن تنتزع مني حرية المقاومة [1]

يتعلق الأمر بحرية داخلية بكل تأكيد سمعنا عن فتوحاتها مع الرواقيين. ويتعين التذكير هنا بأن الرواقية مذهب فلسفي راقي قائم أساسا على مقاومة المؤثرات الخارجية سيما المعاكسة لرغائبنا برباطة جأش أسطورية تتم في أجواء من الفرح والحبور والإستعلاء المعنوي و السكينة أيضا لامجال فيها لتبكيت أو أسى أو حسرة أو وعي شقي كالذي روجت له الهيغيلية [2]. كما يتعين التذكيربجانب ذلك كله بأنها غدت لاحقا أي خارج زمانها الطبيعي رديفة للبطولة وقوة الشكيمة، لكنها بطولة بلا ضجيج، بطولة صامتة بغير طبول ولادفوف ولامزامير كالتي تحدث عنها عبد الرحمان منيف في اغتيال مرزوق وعمدها بالبطولات الصغيرة (Stoiciste، Stoique).

وحتى وإن كان البحث الإجتماعي والسياسي أسير الخطاطة الوضعية لايخلد هذه المقاومات الإجتماعية بصفتها تلك أي بحسبانها أفعال متناهية بالصفر لها على آماد متفرقة مفاعيلها المؤكدة على السيرورة الإجتماعية فإنها وعبر ترسبات متراكمة هي الصانعة الحق للتواريخ الموازية. تواريخ لايمكن أن تكون بالمحصلة إلا التاريخ الكبير لو درس من زوايا أخرى غير الزاوية الرسمية ولونظر إليه من غير المنظور الماكروسكوبي. والسبب يكمن في أن هذا البحث الأسير منشغل انشغالا استحواذيا بالأحداث الكبيرة الصانعة بزعمه للتاريخ، التاريخ بألف لام الجلالة. وهذه نقطة نكتفي حولها بإيراد هذه الملاحظة التذكيرية لأن المقام لايسمح بأكثر من ذلك على أن نعود إلى حمار (ماشادو دو أسي). ففي تعليق نافذ لميشيل مافيزولي في كتابه «تحول بالسياسي «على الحكاية ما يستحق فعلا الإيراد. إذ حاول أن يستخلص من زخمها عصارة الدروس التي تحتويها على المستوى الإجتماعي، يقول : نحن إزاء دفاع لاذع وتراجيدي بعض الشيء. لكنه يبين بجلاء أن ثمة فعلا عظمة في ممارسة سياسة النعامة. فمن وراء حب الذات الضيق الأفق و المدار يعبر هكذا موقف بالدرجة الأولى عن حب الحياة . حياة ينبغي الذود عنها بأي ثمن على المدى الأبعد ذلك أنها أمانة في عنقنا ستطالبنا بها الأجيال القادمة»[3]

و إن نمط المقاومة الرواقية كفيل

بحفظها فعلا. كل ما هنالك أن الفيلسوف الرواقي يكثفها في شخصه وباتت تلقب باسم المذهب الذي أسسه غير أنها تمارس من خلال مالانهاية له من النسخ الأخرى في ثنايا الحياة الإجتماعية قبل ذلك وبعده وتدين في استمراريتها لامحالة لنجاعتها ووظيفيتها المؤكدة. بل إننا نراهن على أن وتيرتها تزداد سرعة وانتظاما في زمن الحيرة، زمن اللاخيار بامتياز حيث تعدد الخيارات يحول نفسه دون القيام بخيار. ولاأخال أن زماننا زمن الخلطة واللبس إلا أنه يحفز على ذلك. لايهم كثيرا أن يرى السياسيون النشطون والمحللون الإجتماعيون في تمظهرات ذلك مؤشر خمول وتلون مستهجن في الفاعل الإجتماعي ذلك أن هذا الخطاب الأخلاقوي والقيامي في آن ندرك الآن مقدار ما ألحقه بالمجتمعات من مضار وكوارث ناتجة عن إرادوية نزقة. زد على ذلك أن نزوعاته الوصائية تفقأ العين وثابتها الرئيس يقول بلسان الحال و المقال : إذا كانت الطليعة هي التي تفهم وتقرر فما على الحشود إلا أ ن تطيع و تنفذ وإلا أشهر أوصياء المؤسسات النضالية و الجهادية والإصلاحية في وجهها ورقة التجريم والتخوين والوقوع الذي لايغتفر في محذور الإزدواجية اللعين.

غير أن الباحث الإجتماعي اللبيب اليوم أدرك من غيره بأن هذا اللاعنف، هذه اللاصدامية في مواجهة اللامعقول والعبث والذي لايطاق في المجتمع لايكون دائما وفق ترسيمة أحادية الإتجاه والدلالة والقصدية. ومن الأمثلة الدالة التي يمكن الإستدلال بها هنا ماحدث ولازال في المجال العقدي رغم كل ماعرف عنه وعن أهله من الجرأة على إشهار إيمانهم (إيماناتهم / معتقداتهم) وحرصهم على مطابقته لأفعالهم. فالقاعدة هنا تقول : الإيمان ماوقر في القلب وصدقه العمل. إلا أن الواقع التاريخي و الإجتماعي لايؤكد دوما هذا الزعم لالشيء سوى أن للواقع ذاك منطقه الخاص الذي لايستجيب بالضرورة لمقتضيات المنطق التجريدي والمتعالي للإيمان الديني ولشتى أصناف الإيمان التي تلته في شكل ديانات أرضية بديلة للأديان السماوية . ونقصد بها الإيديولوجيات الكبيرة الساعية حسب العبارة الكلاسيكية المعروفة إلى تغيير « وجه التاريخ».

نكتفي هنا بالإستشهاد بمثالين دالين في هذا السياق هما مثال التقية عند الشيعة وشيوع مذهب الإخفاء في القابالا اليهودية لفترات تاريخية طويلة نسبيا خصوصا أثناء اشتداد وطأة ملاحقة اليهود واضطهادهم بالعالمين المسيحي والإسلامي وقتلهم «على الهوية». فالتظاهر باعتناق دين أو إخفاء معتقد مخافة الإضطهاد ورغبة في الحفاظ على النفس من التهلكة وسيلة من وسائل المقاومة حسب (شوليم). نجده لها أشباها و نظائر في محطات تاريخية متباعدة في كل الديانات الكبرى :يهودية ، مسيحية وإسلام [4].

ومع تلاحق الأزمنة والمسافة التي تفصلنا عن التواريخ الفعلية للأحداث ذات الصلة ندرك كم كان التشيع الإثناعشري كما المعتقد اليهودي مدينان له باستمرارهما بكل هذه الحيوية والإندفاع الذي تشهد عليه الأحداث حتى باتا في صدارة الحدث العالمي هنا والآن.

و على خطى هذه التقية الشيعية الأثيرة والإخفائية اليهودية التي باتت لصيقة بشخص اليهودي في المتخيل الجماعي تسير تعابير رمزية أكثر لأجل الدفاع المستميت والكتوم عن هذا الحق الغالي في البقاء عبر اجتراح مسالك « اللاعنف » ولزوم مدارات الصمت والتحايل. صمت خلده السجل السياسي من خلال مقولة الأغلبية الصامتة. وعلى سبيل المفارقة الضاجة بالمعنى فإن هذا الصمت نفسه هو الذي يقض مضاجع السياسيين كما يثير أعصاب المحللين الإجتماعيين من كل رهط ويناله النصيب الأوفى من التشهير الصحافي. ولأنه بهذه الخطورة «البريئة» فإن المتنفذين السياسيين الكلبيين لا يتورعون في استفزاز الحشود بين الفينة والأخرى ليقيسوا حجم الحيوية الذي يخفيه هذا الخمول الظاهري وما يختزنه فعلا من طاقة مشاكسة و مهرطقة في طوركمون ! اللعبة باتت مبتذلة الآن في البهلوانيات السياسية و تعرف بسياسة جس النبض أوبعملية إطلاق بالونات الإختبار . كما أن قرينته الحيلة عرفت دوما بكونها ذلك الملاذ «الآمن» لممارسة المقاومة المقنعة والتي لاتقل شراسة وتصميما عن مثيلاتها المفتوحة والمكشوفة.

توقفنا عند هذه المسألة في دراسة ستأخذ طريقها إلى النشر حول سوسيولوجيا العشق. هناك حيث تحدثت مقتفيا في ذلك أثر شاعر الحب والمرأة العارف بخبايا كل هذه الأمور المعجونة طينتها من شجون القلب عن آلية التحايل والتنكر والتظاهر للتعبير عن مشاعر الحب والصبابة . يحدث ذلك من خلال اللجوء المتواتر إلى الإسقاط في مجتمع ذكوري متخم بذكورته وبتسلط رجالاته واللاهو تيون منهم بخاصة كما أنه مزهو بنزعته الأبوية وعقليته القضيبوقراطية. ففي مثل هذا الوسط مثلا «يضطر المحبوب إلى التحايل و التنكر والرمزوتعطى للحبيب صفة الذكورة وتسقط تاء التأنيث خوفا من عارها. أما الشعراء المتصوفة فقد اتجهوا إلى الله يتغزلون به وينشدون وصله والفناء فيه كنوع من الإسقاط.لأن عشق الله هوالعشق الشرعي الوحيد الذي لايطاله قانون العقوبات [5].

أما الآن فسنتطرق إلى ذات الوظيفة ، وظيفة التقنع التي تتيح «السير إلى أمام» حسب العبارة الأثيرة لديكارت . ولكن هذه المرة من زاوية المشروبات الروحية. فاللافت هنا أنه وعلى الرغم من كل الخطابات الطهرانية وموجات محاربة الإدمان، اضطلعت المشروبات الروحية (تلك الخمرة المحررة، المقربة للأبدان والفاكة لعقدة (اللسان) بالوظيفة ذاتها. نذكر فقط أن Liber كان هو الإسم الآخر لباخوس إله الخمرة والكرمة والدوخة عند الرومان بعد ديونيزوس الإغريقي. ولن نبالغ إذا قررنا بأن العقبة الكأداء التي ظلت تقف «صامدة » في وجه كل أشكال وصيغ المنع و التجريم للمشروبات الروحية سواء في المجتمعات الطهرانية كالإسلامية أو حتى في الأوساط المهووسة بالصحة بالغرب مصدرها هذه الطبيعة المفارقة التي تسنمها في البنية الإجتماعية. فبقدر ما يدفع استهلاكها عموم المستهلكين إلى القبول «المؤقت » بالواقع وتحمل بعض جوانبه التي لاتطاق بقدر مايكون أيضا في لحظات من التحول التاريخي عاملا مؤججا لفتيل الإحتجاجات وأشكال الخروج عن المألوف واستنطاق اللاشعور الجمعي المكبوت وشتى أشكال عدم الإرتياح القيمي و الإجتماعي ! فوظيفة الخمرة في لحظات الإستقرار الإجتماعي محافظة في الغالب في حين أنها في لحظات الغليان الإجتماعي تكون دافعة نحو الحلحلة. حلحلة الأوضاع بنية تغييرها وقلبها. يشهد على ذلك دورها التحريضي المؤجج للشغب الشعبي في الثورة البلشفية وفي شتى مظاهر الفورة والغليان هنا و هناك حيث تشتغل المناسبات الإحتفالية فقط كذريعة توظفها أحسن مايكون التوظيف ! فالخمرة مصدر إزعاج وتطمين في آن واحد بالنسبة للسلطة وأزلامها الأمنيين. لذلك فهي اندرجت دوما ضمن المحركات المثالية للامتوقع والمداهم و المباغت الإجتماعي. فالخمرة كما المخدرات الخفيفة طالما تستعين بالمناسبات الإحتفالية والطقوسية كذريعة وتعلة فهي أقنعة رمزية مثالية لتفجيرالمكبوت وإطلاق المسكوت عنه من قمقمه وصنوف الإستيهامات الجانحة. زد على ذلك إضفاء جرعات من الغلو «نكهة الغلو» كما سماها (هويزينغا) على الأماني بشتى تلاوينها.

توقف « ظل ديونزوس » كمساهمة في علم اجتماع العربدة عند أدق تفاصيل هذه المسألة سيما في تمظهراتها الإحتفالية والطقوسية. وحسبنا الإستشهاد منه بهذه المقاطع التي تؤكد أن الكحول لعبت على الدوام دور المحفز والمستثير للعلائق الإجتماعية في أجواء من الإنصهار و التوحد وبخاصة من الإلتباس والخلطة السديمية. إلتباس قوامه اختلاط في الأدوار وقلب في سلاليم القيم المعهودة مع ما يصاحب ذلك من بلورة وتجسيم للوجوه الأخرى للذات وإخراجها إلى حيز الوجود الإجتماعي : « فمنذ ديونيزوس إله الخمر والجنس، والخمرة محفز ممتاز للتجربة المشتركة. تستثير الشهوة الجنسية وتخلق دينامية الإتحاد والتواصل وتمدد الأنا لتطال الآخرين. وبعبارة واحدة فهي تتيح لما أسميه اللاشعور الشعبي التعبير عن مكنوناته متجاوزا في ذلك الحدود والقيود والقلاع التي نصبها المجتمع »[6] . وكان (و. باز) أحسن من عبر عن ذلك الوضع بقوله : نحن واحد وواحد نحن.

ما يؤكد مرة أخرى هذه الإنصهارات المتبادلة التي هي تعبير باذخ عن مفهوم القناع الرمزي القابل باستمرار للإعارة كما الإستعارة . وهكذا أجواء، الأجواء الباخوسية خالقة بالتأكيد للحلم والوهم و الإستيهام مع ما يلتصق بها من عوالم « يو توبية » منحوتة بأحجارها الكريمة. لنستمع إلى أشعار تخلدها وتثبتها في الزمن :

Lorsque ave le vin de dionysos,
Les soucis qui rongent les hommes
Quittent tous les cœurs.,
Nous voyageons alors vers un pays
qui n>a jamais existé,
Le pauvre devient riche et le riche
généreux,
Les conquérants du monde sont des
flèches faites du bois de la vigne [7].

وبقراءة متأنية لاحتفالية بيلماون كما نشرتها مترجمة قبل سنوات في مقال «أي مستقبل للكرنفال المغربي ؟ »، تشد انتباهي مشاهد عن هذه المقاومة التي تجترح القناع الذي يوفره هذا الحفل السنوي . وليس هذا مستغربا ولا بدعا من قول. ذلك أن الإحتفالية قائمة جملة وتفصيلا على ما سأسميه الآن بحيوية اللاشعور الإحتفالي. وحفل بوجلود إحدى لحظاته المكثفة والمؤسسة غير أن تعبيراته القاصرة والأقل كثافة في ثنايا اليومي ليست من الأمور التي تبخل بها علينا المتفرقات سواء في صحافة الإثارة أو في الصحافة الجادة. ويعتبر المبدأ الأنثربولوجي المعروف قلب الأدوار دعامته الكبرى. مبدأ بات مبتذلا عند المختصين ولايتخلف عن الحضور في الإحتفالات ذات الطابع التنكري.

فمن حكاية الخروف . الطوطم في المتخيل الأمازيغي العريق والخروف . الأضحية في المعتقد الإسلامي الوافد باتت ترشح وتتناسل بل وتتغذى أشكال أخرى من المقاومة بالأقنعة . وبداخلها تنتعش مقاومات لكل أشكال الإكراهات الإجتماعية الضاغطة و المميتة ولكن أيضا الباحثة عن حلول معينة، عن خلاصات(من خلاص) لكل صنوف التناقض التي تحبل بها القيم الإجتماعية.

كل مافي الأمر أن المظاهر الطقوسية تكثف وتضخم وتثبت في الذاكرة الجماعية ما يعايش يوميا من قبل نكرات ضمن وضعيات متناهية في الصغر لكنها تنسج بالمحصلة خيوط الإجتماعي. وفي الحالتين وعلى رأي (فرانزكافكا) تكون « كل أسطورة في حاجة لطريقة في الإستعمال. وهذه الطريقة هي الإجراء الطقوسي الذي تعبر الأسطورة من خلاله عن مكنوناتها»[8].

ولأن الأمر يتعلق في هذا الإجراء الطقوسي بحالات متواترة ومتسقة تعمل فيها آلية القلب جنبا إلى جنب مع استراتيجية التقنع فإنني سأسترسل نسبيا في ذكر لحظاتها الفارقة وإبراز قيمتها الأنثربولوجية.

اللحظة الأولى التي شدت انتباهنا هي اللحظة الشبابية. فالإحتفال الطقوسي شأن شبابي بالدرجة الأولى (مراهقون، شبان، عزاب). فهؤلاء يستعملونه كدرع واقية أو بلغة النفسانيين كآلية دفاعية جماعية يقاومون من خلالها كلكل العوائد المجترة والأدوار الجاهزة والراكدة وأنماط العيش المملاة من قبل الكبار من راشدين ومتزوجين ومسنين. أولئك الذين غالبا مايعود إليهم أمر ممارسة الوصاية الأخلاقية و الإستئثار بدور سدنة هيكل

العوائد في مجتمع يقوم على تبجيل الأقدمية : أقدمية السن. لذلك، فالرجال من هذه الطينة مدعوون لمغادرة القرية أثناء الأيام الإحتفالية أو تراهم يكتفون بالإعتناء بالماشية أو الذهاب للبحث عن الحطب والماء. ذلك أن حساسيتهم الأخلاقية المفرطة المعلنة على الأقل تجعلهم يخجلون مما يشاهدون ويسمعون من أشياء مخلة بالأدب وخادشة للحياء تشنف بها أسماع أبناءهم وأصهارهم و أقاربهم أيضا. ولاخيارلديهم في هذه الأيام التي تعاش فيها « ديمقراطية» محايثة أولنقل تعادلية اجتماعية بصفتها تناوبا على ممارسة أشكال من التسيد والسلطة مع ماتقتضيه بالأساس من بت في الصالح والطالح..

تسيد يذكرنا بشكل آخر من هذا التسيد المناسباتي والطقوسي في عاشوراء حيث ينتقل الزمام إلى عموم النسوة المخلدات لتلك اللحظة بقولهن : هذا عيشور ما علينا حكام ألللا ، فعيد الميلود كيحكمو الرجال ألللا [9]. وهذا التناوب على لحظات التسيد المجتمعي يجب فهمه كتقنين اجتماعي ذاتي لأرصدة السلطة والكلمة النافذة والمتنفذة يقيها مفاعيل الإستئثاربها والشطط في استعمالها من جهة واحدة على آماد متفاوتة. ولذلك، فهوضمانة أكيدة للعودة المتجددة للتوازن الأثير إلى دواليب النسق الإجتماعي بكامله. وهو تناوب طقوسي في جوهره أي دوري وتكراري يتيح للأسطورة المجردة إمكانيات التجسد في الزمان و المكان و الإنسان وترديد الحكاية ذاتها بأصوات متعددة عبر أجيال متعاقبة. وبما أن زمن الأسطورة دوري وتكراري فإن المجتمع ومن خلال هذه الوقفات الطقوسية يكون في قلب الزمن الأسطوري. زمن العود الدائم المكراس للتداخل والتمازج وعمليات رجع الصدى والذي هو على الضفة الأخرى تماما للزمن الخطي والتقدمي القائم على عنف القطائع ووهم التقدم المستمر والقفزات النوعية (الإفتجاءة المعروفة في السجل البيولوجي).

لذلك لا غرابة إن كان المجتمع الغربي قد سجل خصاصا مهولا في أرصدته الرمزية والطقوسية و الأسطورية في تزامن و تساوق مع صعود نجم العقلانية المفرطة والآلية . تلك العقلانية التي خرجت من رحمها أسطورة التقدم بحسبانه بديلا مزعوما لأسطورة التقدم البشري وبخطى ثابتة نحو الفردوس المتحدرة من الدين.

لسنا هنا لأجل إرساء مفاضلة بين الزمنين ولكن فقط لأجل معاينة أن الفقر الرمزي والأسطوري رديف في كل المجتمعات لهزال في الذاكرة وتنميط لأساليب العيش وتعليب للنموذج الثقافي السائد بلا منازع . وهذا المعطى بالذات هو ما جعل خبيرا كبيرا بأمور المجتمع كدور كايم وهو في أوج حماسته الوضعية، ينتبه إلى أن «مجتمعا بدون أحكام مسبقة هو في الحقيقة مجرد شبح»[10]. وهذه «الأحكام المسبقة « ليست سوى جماع الذاكرة الثقافية للمجتمعات التي أنتجتها بنيتها التحتية المتمثلة في هذا الذي صاغه (دوركايم) في مفهوم اللا شعور الجمعي. إنتاج يتم عبر فتارات متباعدة أو متقاربة أو متساوقة حتى تصبح الحياة بداخله إمكانا ضمن ممكنات وافرة ومفتوحة على الآت.

ولعل من شروط هذا الإمكان المجتمعي هذا الذي عمدناه بالتناوب على أدوار التسيد. تناوب يحتل فيه قلب الأدوار قطب الرحى كما يمثل القناع بأنواعه الأداة الرئيس و الرافعة الأساس.

اللحظة الثانية بالمشهد الإحتفالي البلماوني هي لحظةالثأر الطبقي المتسلحة بالكلمة . الكلمة التي لاينبغي الإستهانة بأهميتها في أشكال الرواج الإجتماعي وتعضيد عرى اللحمة الإجتماعية وهي هنا تتخذ شكل ثأر وإعادة اعتبار. ففي الإليادة لهوميروس ذكر لسلسلة من المآسي الإجتماعية . منها تلك الإنشقاقات التي وقعت في المعسكر الإغريقي إبان الحرب شلت معه قدرته على مواجهة الخصم (خصوم طروادة) . وفي هذه الأجواء نجده ينطق بلسان الحكيم المصالح قائلا : توقف عن القتال وخذ ثأرك بالكلمة مهما حصل (في الأنشودة الأولى) . فالكلمة هنا تتولى لامحالة وظيفة التطهير وتعيد في نفس الوقت الوحدة و التماسك إلى اللحمة الإجتماعية كما تتيح التعبير اللاحق عن الدينامية الإجتماعية (...) فما أن يحصل التعبير عن الفظاظة و الخشونة اللفظية والخصومة حتى يتحد المتخاصمون مباشرة بعد ذلك ضد أي متدخل أجنبي و غريب ينوي إقحام نفسه في لعب دور الوسيط بينهم»[11]. مشهد «الحوار» البذيء بين المالك (الإقطاعي) والمزارع (الأجير أو الخماس) يفي بالغرض هنا. فكلما طلب الأول من الثاني التصريح باسمه وإعلان هويته يرى المطلوب بالافائدة من كل ذلك والأجدى الرد بتعريف لاذع ينتهك السنن اللغوي الأخلاقي في الصميم سيما في وسط شديد المحافظة : أنا عجيزة الثعبان أو مؤخرة الديك أو رأس القنفذ أو عجيزة البقرة أو مؤخرة القرد أو اير الثور أو طلعة حمار غودمان و الأصح أو دماون في نظري وهو وادي يقع جنوب الأطلس الكبير شرق السلسلة الجبلية لتيزي نتيشكا ، وتستمر الوقاحة :أنا نياك الديكة أو حشفة الذكر أو راس عود ثقاب ! وتبلغ اللقطة أوجها الحركي مع هذا المشهد المنفلت من عقاله . فعند انهماك الإقطاعي في صرف مستحقات خماسيه يجلسه هؤلاء على عصا (مع التركيز هنا على رمزيتها القوية في وسط قضيبوقراطي) ثم يتلذذون بمنظر إيلاجها بمؤخرته حتى أنه يطلق ضراطا من القوة بحيث تتمزق معه أوراقه النقدية... وعوض المال لا يطلبون منه إلا أمورا ثلاثة في غاية الفرابة والإمعان في انتهاك المتواضع عليه الكفيل بانتزاع آخرذرة وقار بين الطرفين : أما الثلاثة فهم القضيب والخصيتين ثم الضراط الذي يهيجه الإيلاج وأخيرا اللبن الرامزللمني.

يعاش الحقد الطبقي الأثير هنا بأقصى درجاته وأقساها . سلاحه الفتاك هي الكلمة البالغة الوقاحة و البذاءة كلمة لم تعد تقيم وزنا للحدود بين المسموح به لغويا و المحظور زد على أنها تحفز اللزوجة في الأدوار يصير معها المغلوب غالبا ولو إلى حين و المقهور قاهرا ولو بطلقة كلمات. كلمات تنتهك السنن اللغوي في جانبه القيمي الحساس وتفجر نواته الصلبة المتمثلة في الأخلاق المرعية . حقد طبقي تعويضي زائف يقول الماركسي المناضل معترضا لكنه بنظرنا وعلى ما فيه من زيف أي من عرضية وهشاشة و تمثيل فإنه يسمح بتصريف شحنات زائدة من الإحتقان العلائقي تمكن بالتأكيد النسق ككل من الإستمرار عبر التكفل بتناقضاته وتدبيرها تدبيرا طقوسيا وجماليا.

3) القناع المتحول

يستعان أيضا بالأقنعة بنوعيها وأشكالها المتكاثرة في عمليات التماهي والتقمص. وهنا لابد من وقفة للتذكير ببعض البداهات المعرفية ذات الصلة بمقولة التماهي. هذا المصطلح السيكولوجي في منبته الأول قبل أن يكون عرضة لتوظيفات في مجالات متداخلة أو متاخمة كعلم النفس الإجتماعي والسو سيولوجيا والأنثربولوجيا .

لن ندخل هنا في التعاريف المدرسية للمفهوم ولافي مجالات تداوله المتعددة بل سنكتفي بإثارة التمييز الأساسي بين التماهي الكلي والتماهي الجزئي. فإذا كان الأول تعبير عن الذوبان الكلي للذات في شخوص أخرى بما يسلب عنها أي ذاتية ممكنة وينتهي بها حتما إلى الإنمحاء والإلغاء الذاتي فإن التماهي الجزئي خلاف ذلك وهو بيت القصيد هنا. و معناه «تصويب أو توضيب الذات وفق وجه من أوجه وجود الآخر الذي نتماهى معه . فقد نتماهى مع أسلوب شخص نتمنى في قرارة أنفسنا لوكنا مثله أو نحل محله أو نتماهى مع مثله العليا أو إيماءاته أوتعابيره [1] . معنى ذلك أن التماهي الجزئي لايلغي ذات ممارسه إلا مؤقتا وجزئيا بدرجات متفاوتة من الوعي والإدراك بذلك. فممارسه من خلال تنقلاته «الواعية « بين الشخوص والأدوار الموكولة له إنما يغني هويته الخاصة و يصقل أصالته الفردية ويجعل من العملية ككل سيرورة نشطة . سيرورة «تمر من سلسلة من تفاعل الإجتياف والإسقاط المتبادلين للتأثير. فما يتمثله المتماهي من خصائص الآخر يمر بمصفاة الذاتية ويصطبغ بلونها تبعا للدينامية الواعية أو اللاواعية للشخصية »[2].

و إن هذا الطابع الدينامیكي للتماهي الجزئي هو الصانع لتمظهراته السوسيولوجية. وميزته الكبرى تكمن في مفارقته. وككل مفارقة في المجال الأنثربولوجي فهي حبلى بالمعاني والدلالات كما أنها ذات عواقب و مترتبات لايستها ن بها سواء على صعيد الكائن الفردي أو المجتمعي .

إن التماهي بهذا المعنى هو عبارة عن ترحال واع أو غير واع عبر الذوات الإجتماعية تتم انجذابات مغناطيسية في اتجاهها . و من خلالها يتبادل الفاعلون المنفعلون الإجتماعيون على الخشبة العمومية أدوارا متناسلة تشبه المتواليات الحسابية ، أدوار ليست دائما موكولة إليهم رسميا ومؤسسيا. وما ينبغي التشديد عليه في الأمر كله هو أننا إزاء عملية نشطة ، إيجابية وخلاقة لأن صانعها أي المتماهي يسبغ أسلوبه الخاص أو بصمته على مجمل التماهيات والتقمصات التي ينخرط فيها. ومن جملة هذه التقمصات ذات الصلة بالإحتفالات الطقوسية حيث تتحقق هذه المشاركة الوجدانية بين المشاركين التي توجد في أصل كل تماهي اجتماعي. فهذه المشاركة تقوي الإحساس بالإنتماء إلى جماعة وتبرز التشابهات و التناظرات بين أعضائها .

و لأجل توضيح الفكرة لابأس من ممارسة بعض الجهدالبيداغوجي. لنتصور زوجين (زوج وزوجة تقدم بهما السن. فرغم التشابه الكبير الذي قد يصل حدا مذهلا بينهما والناتج عن معايشتهما لعلاقة قوامها تفاهم وانسجام عاطفي ممتد بالزمان إلا أنه لامجال للقول بأن أحدهما يلغي الآخر كلية. فتشابهما الكبير ما هو سوى نتاج لعملية تماه متبادل وطويل الأمد حدث خلالها تمثل كليهما لخصائص الآخر [3]. لكن كلاهما بالمحصلة يعيش هذا التماهي بدمغته الخاصة.

هذا الميكانيزم أخرجه (أمين معلوف) في « هوياته القاتلة « من شرنقته الفردية أوالمحصورة في الزوج الأنثربولوجي وجعل منه خصيصة مائزة حتى للتأثيرات المتبادلة بين الهويات الجماعية (الهويات العابرة للجماعات). إذ لايعاد أبدا إنتاج و استنساخ المماثل والشبيه. فالبشرية برمتها ليست « سوى حالات خاصة والحياة خلاقة للإختلافات والتباينات. وإذا حصلت إعادة إنتاج معينة فلا تنتج أبدا نسخا متناظرة أي ما أنتجته ليس بالمرة مطابقا تطابقا حرفيا لما تمت إعادة إنتاجه [4].

معنى ذلك أننا في التماهي الجزئي نكون إزاء منظور ديناميكي للهوية المنحوتة يسمح لها بالتجذر في الوقت نفسه الذي لا يمنع عنها التحول والتبدل. ففي الوقت نفسه الذي تمسخ وتفسخ فيه فهي أيضا تمسخ وتفسخ على حد تعبير (إلياس كانيتي) في «الحشد والإقتدار». و هذا المنظور هو على الضفة الأخرى للمنظور الستاتيكي الماهوي الذي يتعامل مع الهوية كمعطى قاروثابت بمنآى ومأمن عن أي تحول يطال أسسه. وذاك طرح قديم جديد أسس له المنطق الأرسطي ولازالت التوجهات التمامية والدوغمائية حتى اليوم تنافح عنه بكثير من السذاجة المزوجة بالتشنج والعناد الطفولي. ومما لاشك فيه أنه المسؤول عما أسماه (معلوف) بالهويات الزارعة للموت و ماجاوره كالعداوة والجفاء والتوجس والكراهية في عقول ونفوس الناس من خلال فهمها للهوية قبل أن تزرعها بالخراب في واقعهم المعاش . و هذا التصور للهوية لا تصدقه في كل الأحوال الوقائع السو سيولوجية والتاريخية على الأرض سواء على مستوى الأفراد أوالجماعات. إنه مجرد فرضية متعالية على الواقع تمارس إغراء لايقاوم على عموم الطهرانيين المهووسين بالبكارة الثقافية والحضارية إلا أن عواقبها الإجتماعية تلامس

أحيانا سقف الكارثية.

ما تنزع الوقائع السوسيولوجية إلى تأكيده بتواتر هو أن الهويات بدالة ومتحولة ضمن علاقة من التبادل والتثاقف والإقتباس لاتتوقف . وتسايرها في ذلك الأبحاث التي تصغي لنبض ودبيب حركية هذه الوقائع حتى في مظاهرها المتناهية بالصغر . مظاهر اعتاد التحليل الماكروسوسيولوجي إدراجها في اللاشيء والمبتذل والخالي من الدلالة.

فمن التحولات التي تطال الشخص الواحد منذ ولادته إلى شيخوخته بيولوجيا ووجدانيا وعقليا و معرفيا حتى أشكال التمازج الثقافي الأوسع الحاصلة على مستوى الأنساق الحضارية الكبرى مرورا بشتى النزعات الإنتقائية التي تتغل بها مجتمعاتنا في ماله صلة بالقناعات والمظاهر والرونق والمعمار والذوق المطبخي نكون . شئنا أم أبينا شهود عيان على هذا الغليان المتصاعد في مرجل الهوية التي تطبخ على نار هادئة لكنها نار في كل الأحوال ! تشتغل بمقدار وتخبو بمقدار كما جاء في الشذرة الهيراقليطة. ومن المزايا اللافتة لهذه التماهيات الغليانة التي لاتخطئها العين للوهلة الأولى تيسير التعرف على الأنا من خلال الآخر Alter Ego المعروفة في السجل النفسي أي الأنا بصفتها آخرمسترسل. ومع هذا التعرف وبفضله تكتشف قابليات للإنتماء داخل الهوية الخاصة. لنقل هويات بالقوة تتحين شروط إمكانها السوسيولوجي لتتحقق بالفعل حسب العبارة الأرسطية الشهيرة. يقول (معلوف) عن هذه الفكرة : كل انتماءاتي تربطني بعدد كبير من الأشخاص. لكن بقدر ما تتعدد هذه الإنتماءات التي آ خذها بالحسبان بقدر ما تكتسي (تكتسب) هويتي الخاصة ، هويتي المفردة طابعها الخاص [5]. الأمر شبيه بحركية نابض لاتمنعه حركته المرنة المشرئبة من العودة المستمرة إلى نقطة انطلاقه كما وإمكان (إمكانات) تمدده في غيرما اتجاه. فالمرونة هنا رديفة الحيوية الذاتية ، الحيوية في الذاتية لافقدان أو تضييع هذه الذاتية نفسها.

وفي تقديري أن هذه الأهمية المتمثلة في التخصيب الدائم للهوية والسماح لها بالتحقق ضمن شروط إمكانها الفردي والمجتمعي تزداد فرصها في هذا الزمن المعولم والمعولم ، فهو معولم بقدر ما هو معولم. وهو نعت مزدوج دال على التفاعل الفائر والثائر و الموصول بين الخصوصيات الثقافية المحلية وهذا المشترك الإنساني. تفاعل يتم بإيقاعات متسارعة تذهل أكثر الملاحظين الإجتماعيين قدرة على التوقع والتبؤ و الإستباق. كما أنها تثير في المعجونة تصوراتهم في قوالب طهرانية للهوية، الهوية كما أسستها الأرسطية والعقلانية الحداثية بعدها أعراض قلق و توتر على مآلات البشرية . قلق يتدثر بألف زي وزي من قبيل الخشونة اللفظية الملفوفة في خطاب عصابي كالحديث المفرط عن أزمة الهوية أو التشكي من غلبة الهجانة والتفسخ والإنحلال و اللقاطة والترقيع والترميق أو حتى الإدمان على دق ناقوس خطر الهويات المهددة... أو الإبتلاع الهوياتي وما إلى ذلك من كلام مسكون بالهوس القيامي Apocalyptique.

غير أن سيرورة التخصيب هذه تشتغل ضمن منطق آخر تماما. منطق ينجح بالأحرى في خلق هوية مفارقة مع التشديد مرة أخرى على أفضال هذه الكلمة . المفتاح : المفارقة كما أو مأنا إلى ذلك فوق. هوية هي «عصارة انتماءات وبداخلها يكون انتماءنا القاعدي لجماعتنا من الأهمية والمحورية إلى أن ينتصب في هيئة انتماء رئيس (أي واثق) تجعله يستدمج انتماءاته المتعددة الأخرى لامحوها والقضاءعليها»[7].

لن نجد أحسن من هذه العبارات لإبراز ملامح هذه الهوية الخصيبة بمفارقتها. ولن نندهش بعد ذلك إن كانت فعلا هي قدرنا الآتي حتى أن (معلوف) بشر بأن تكون قسمتنا المتوقعة في هذا الزمن المتعولم الذي يعمل فيه القرب الشديد بين المنظومات الثقافية أكثر فأكثر على تشجيع وإعطاء الحظوة لذوبان الحدود الجغرافية و مايليه من انصهارات أخرى ستفتح الباب على مصراعيه على شتى أنواع التمازج والخلطةالثقافية -خلطة لاتتقي التفرد لكنها لاتلغي بجرة قلم أو حتى بقرار سياسي إرادوي التعدد بل تدخلهما في علاقة قوامها الصدى ورجعه والفعل والإنفعال والأخذ والعطاء والإقراض والإقتراض. وكلها لعمري راودت ولازالت أحلام شعراء ومتصوفة وعرفانيين وإنسيين ممن يدرجون عادة ضمن النبوئيين أوالسابقين على زمانهم وتحت تسمية الإنسان الكامل ووحدة الوجود كما ووحدة النوع البشري. وحدة تم التغني بها عادة تحت الشعار الكبير لمذهب الحب الذي يقدم عنه التصوف الفلسفي صورة ناجزة وآسرة.

بهذا المعنى يحق القول بأن الذات ضمن هذا المنظور الدينامي للهوية ماهي سوى « نتاج تركيب وعصارة توليف ». وهذا مايفسر طابعها المركب والمعقد ومايدفع إلى تقرير بأن الأنا مجرد وهم أوبالأحرى» بحث لاأصل إلى منتهاه دفعة واحدة. فالأنا حكاية تروى بالتدريج وعلى مراحل (..) و تنتج ضمن وضعيات وتعابير تصوغها على امتداد لعبة تخفي لامنتهية»[8]. لعبة لاتتيحها إلا حياة الأقنعة أو أقنعة الحياة . هذه التي تهبنا كثرة الظهورات ووفرة التجليات مع مايصاحبها من تجدد وتعدد وتفرد أيضا وقدرة دائمة على المباغتة. المباغتة التي هي عنصر فعال في عملية ضخ شرايين الحياة المجتمعية بالجديد القادر على حلحلة القديم والمترهل والبالي. حلحلة تفرض نفسها إما لخورأصابه أوعرقلة للدفعة الحيوية يسببها أولعجزه عن التجاوب مع إرادات الحياة الجديدة والصاعدة.

وهنا لابد من الإشارة إلى أن شيوع ثقافة الشفافية لايساعد دائما على حدوث مثل هذه المخاضات بالرحم الإجتماعية بالقدر نفسه الذي لاتعرقل استراتيجية التقنع دائما سيرة التفتقات الحاصلة على هامش أو في ظل الحركية الإجتماعية. كلا، إذ المفروض أن تكون أداة ممتازة وناجعة لتسهيل ولاداتها المتعددة سواء من خلال مخاضات مؤلمة أو في أجواء من الحبور والإنشراح !

واللافت فعلا أن هذه الحاجة الأساسية للذات لأجل التعرف على ماهيتها من خلال الآخر تعرف مماثل للعبة المرآة المعروفة في النظرية اللاكانية غير مقصور على المجال الناسوتي بل يطال المدارات اللاهوتية أيضا. ففي عملية خلق الذات الإلهية لكائنات على صورتها تتماهى معها و تتعرف على ما هيتها من خلالها يكمن بالضبط هذا الحافز الأنثربولوجي. يروي (ابن خلدون) في باب « التصوف » حديثا قدسيا ينحو هذا المنحى بالذات : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني»[9] . وفي ذلك درس بليغ بصدد ما نحن فيه من تحاليل تروم إظهار غلبة حالات التماهي على خطاب الهوية الجامد.

أما في المجال الناسوتي فالنطق والتلفظ أي ممارسة قدرة الكلام كفيل بإزالة أقنعة هويته التي هي في حال كمون و تخلق دائم . ففي الكلام كشف عن بعض أوجه القابلية للتماهي المحكية بالتدريج. ومن خلالها يحكي الإنسان قدره الهوياتي الممتد. فالمرء مخبوء تحت لسانه. تكلموا تعرفوا كما جاء في المتن الحديثي. وندرك اليوم قبل أي وقت مضى بفضل الأبحاث الأثنولوجية والأنثربولوجية أن رواج الكلمة بجانب رواج الخيرات المادية والرمزية هي من السمات الطابعة بميسمها للمناسبات الإحتفالية التي تبلغ فيها حالات التماهي ذروتها سواء تجلت في انخطاف موسيقي أو جذبة صوفية أو فناء في الطبيعة أو نزعات إحيائية شتى أوحتى طاعون عدوى الموضة التي هي من سمات عصرنا الأبرز. وكلها تتولى دور الرافعة في انتشار وشيوع هذه المظاهر، هذه الظهورات على أوسع نطاق في مجتمعاتنا.

ولاغرو بعد ذلك كله إن تصدت الأرثودكسية سواء في الإسلام أو المسيحية لاتجاهات التشبيه والتجسيم والنزعات الإنصهارية. فهي لم تتخدع في هذه النقطة. ذلك أن محاولات التشبيه والعدول عن تنزيه الذات الإلهية تنزيها مطلقا كفيلة بردم الهوة الأثيرة بين الذات الإلهية والذات الناسوتية.الأمر الذي نفهم فيه من جهتنا أن الإنسان ضروري أيضا لفهم الإله فهو صورته المجسدة والمصغرة والمرآة التي ينعكس فيها. انعكاس يفرض على الذات الكبرى كل مايطال الثانية من تعدد وتنوع وتحول. وكلها أمور لاتستسيغها الذائقة الأرثو دكسية فتواجهها بخشونة لفظية بائسة.

لاتعوزنا الأمثلة القوية هنا فهي وافرة جدا حد الحيرة في الإختيار. لكن نقنع بما أثارته الأنثربولوجيا الدينية حول ماعرف بلغز التثليث ولم تتردد في تعميمه وتوسيع نطاق اشتغاله إلى أن انتصب في هيئة ثابت أنثربولوجي يحسب له حساب في المتخيل البشري.

بمقتضى هذه الثلاثية القاعدية يكون الإله نفسه ذاأبعاد ثلاثة هي الأنا و الأنت والآخر. فهو القوة الكاملة الجامعة للذكورة والأنوثة من جهة وتداخلهما هو الذي يهبنا الخنوثة. وعن هذه الثلاثية تمخضت (من المخاض) ثلاثيات متسلسلة : الرحمان والشيطان والإنسان والإنسان والحيوان والنبات و الفردوس و الجحيم والمطهر والحار والبارد والفاتر والموت والحياة والبرزخ والإفراط والتفريط والإعتدال والطاقة العقلية والغضبية والشهوية والعظم واللحم والدم وهلم جرا [10].

فالتماهيات بهذا المعنى الخصب أنثربولوجيا هو الشعار الكبيرأيضا للحفل التكري لبلماون. نقرأها من جهتنا كدرع واقية ورأس رمح تتوسل بها هذه «المقاومة الرخوة » للإكراهات والمواضعات الإجتماعية القائمة على الفصل والفرز والتقسيم كما فصلنا فيها القول قبل. والأهم من كل ذلك أنها تسير جنبا إلى جنب وفي تساوق مع لازمة الإنتهاك. هذا المفهوم الأنثربولوجي الآخر المعروف واللصيق بمجالات المقدس و المعجون بالمفارقة القوية Sacre، Sacer والذي رصده الأنثربولوجيون سيما في أبحاثهم حول العنف والتضحية في غير ما مكان. مقدس تزول الحواجز واحدا بعد آخر ما أن يشرع في انتهاك أسسه وضوابطه وخطوطه الدفاعية الأساسية. بل هنا يكمن أصلا مبرر وجوده. وجد لينتهك وينتهك ليعرف ويعرف من خلال تميزه عن غيره وتلك مفارقته العظيمة. والإنتهاكات تجد فرصتها الممتازة في الحفلات الصاخبة و الإحتفالات الباخوسية والكرنفال الطقوسي حيث يزدهر الغليان وتشتد الجلبة والتدافع وتعطى الحظوة للإنجذابات المغناطيسية السائرة في كل اتجاه وعلى «غير هدى » . فالمسلم يصير يهوديا والمالك الإقطاعي مهانا و مقهورا وتعود الكلمة، سلطة الكلمة النافذة المتسيدة، للخماس مزحزحة الأطر المتداعية للنفاق الإجتماعي والوقار الإصطناعي. كما أن الذكر الفحل يؤول إلى منتهى السلبية من خلال تقمصه لدور تموكايت. وفي كل هذه التحولات الجذرية تذهب الأخلاق في راحة بيولوجية تاركة المكان والزمان والإنسان للأخلاقيات المصنوعة إنسانيا. ورغم طابعها المؤقت والعارض، كونها احتفالية بالدرجة الأولى،إلا أنها تذكرنا وتضع في الواجهة الأوجه الأخرى المحايثة للأخلاق تماما كما يذكر الحمقى الأسوياء والعقلاء في الأيام العادية بجوانبهم الأخرى المعتمة المخفية بالكاد تحت ضغوطات الأنا الأعلى.أخلاقيات تبرر انتهاكات وتشرعنها : يارب اسمح لنا لأننا أسميناهم يهودا. لاتؤاخذنا بما فعلنا، فنحن في عيد ، في عيد»[11].

تحضرنا هنا الملاحظة الوجيهة التي سجلها (روبرتوداما) حول ألعاب الكرنفال في قاطع الطريق والبطل حيث لعبة قلب الأدوار تشتغل إلى حدودها القصوى وبكل ما أوتيت من قوة واندفاع لتدفع أساسا باتجاه إشباع هذه الرغبة المحمومة في معايشة الإزدواجيات داخل الشخصية الواحدة. فالكرنفال يتيح للعبد أن يتحول إلى سيد وللفقير أن يتزيا بكل الألبسة الممكنة ،البسة الذين يود في قرارة نفسه لو كانهم في الواقع»[12].

إلتفاتةحصيفة إلى قلب للأدوار يعاش هنا

والآن وبكل طراوته وزخمه وزركشاته. كل متقمص يبحث في أبهائه عن خلاص ما مسالم وملعوب في كل الأحوال ! إذ يتولى عمليات تصريف العلاقة بالآخر القريب أو الغريب بعيدا عن محذور الإحتقان والإنكار المتبادل والتلاغي (الإلغاء من الطرفين) الخالق الممتاز البذور الإختلاف المتوحش.

و لن نكشف سرا عند القول بأن هذه الخلطة الطقوسية والسديمية حيث الأدوار مقلوبة ومعكوسة تقوم اليوم بوظيفة ريادية في تحويل أشكال العنف الأصم والأعمى والمطلق واللامشروط إلى حالات من العنف الطقوسي الملعوب والمخدوم والمتواضع عليه. عنف لايقطع خط الرجعة ويتوفر الجسم الإجتماعي على قابلية مؤكدة لامتصاصه واستيعابه.. وهذه الخلطة الطقوسية حيث الأدوار معكوسة ومقلوبة تنتصر في تقديرنا لشيء واحد هوالذي لن نتردد في تسميته باللانمطية الإجتماعية وهي الخارجة من رحم النمطيات الإجتماعية نفسها لأجل تسييبها الذي يحقق لها وفيها ولفائدتها توازنات ذكية.وهذه اللانمطية سبق أن تبين فيها الأمريكي Emerson أم الخصال أو المناقب البشرية حتى أنه قال : من أراد أن يكون إنسانا فما عليه إلا أن يكون لانمطيا. ومن أرد أن يحقق انتصارات خالدة فلايترك الفضيلة المزعومة تعرقل خطاه. بالمقابل، عليه أن يتأكد أولا إن كانت تلك الفضيلة فضيلة إذ ليس هناك بالمحصلة أقدس من حرمة عقلك الخاص (...) إلى أن قال :

أكتب على عارضة بابك : مزاج. واترك نظرياتك وراءك كما ترك يوسف قميصه للعاهر وهرب»[13].

بوح قوي يؤكد مرة أخرى أن المزايدة بالفضيلة المفرطة من شأنها أن تقف في وجه الممكنات الوجودية أي في وجه الحرية وبالتالي تحول دون الإنسان وإنسيته التي لا تتحقق خارج تعدده الذي هو في النهاية تفرده المصنوع والمنحوت على مهل. تعدد نذكر مرة أخرى أنه لايعني البتة التحلل والتفسخ والتفكك الكامل بل يحيل على هذا التماسك اللزوج والهرور (الأئل دوما إلى سقوط دون سقوط). تماسك يفتح طريق المغامرة الوجودية التي هي أس كل وجود بشري فاعل ونابض بالحياة.

عودنا الحدس الشعري على التقاط هذه التجليات التي تنبجس في شكل ومضات وقبسات لاتسسلج للأسف إلا لاحقا ولاحقا جدا. لاينتبه إليها المحلل الإجتماعي إلا بعد أن تنتصب في هيئة روح عصر معممة أو أسلوب عيش شامل على غرار السياسي وأصحاب القرار التي لايلتقطونها إلا بعد فوات الأوان. السياسي بسبب دوغمائيته والإجتماعي لتبخيسه لها وإدراجها ضمن التفاصيل الخالية من الدلالة . لكنها تتجح على أصداء متباينة في نحت الملامح الكبرى للمشهد الإجتماعي وتطلق فيه روحها النفاثة.

في ديوان المفرد بصيغة الجمع لأدونيس اختصار لهذه المسافةالمعرفية التي تحكي قصة القلب الخصب للأدوار وتبادلها وافتراضها والتي تسب لا محالة تصورنا الجامد والماهوي للهوية وتطلق العنان كما هو واقع الحال فعلا لحالات الإنصهار والتحول بالوجوه. مع ما يتمخض عن ذلك من غلبة مبدأ المماثل المباين على المختلف النوعي على مستوى الحشود الإجتماعية . يقول الشاعر :

ليس لجسدي شكل،
بل لجسدي شكل (أشكال) بعدد مسامه،
نخلع أشكالنا (أدوارنا)
نعمم، نخصص،
نفصل، نجمل،
لا الجسد واحد
لا الجسد اثنان
وأنا لا أنا،
و أنت لا أنت [14].

ماعبر عنه الشاعر توا، وهو المعروف بحساسيته ما بعد الحداثية، يمكن سسلجته في سعة لو تحررت السوسيولوجيا من عقدتها الوضعية ونزوعاتها العلموية التي لازالت تحظى بالغلبة بداخلها. عقدة لو فكت لما رأت حرجا في الإستلهام المتعدد من المرجعيات والتجارب والخبرات الإنسانية . إستلهام لايستثني هذا السجل الحافل لما أسماه (شورسك) ثقافة الأحاسيس بصفتها حاملة لمؤشرات سوسيولوجية جنينية أو مكتملة لاريب في وجاهتها وطابعها النبوئي في معظم الأحوال. ثقافة تستمد خاصيتها من تسميتها،فهي حساسة ومتأثرة ومنفعلة تجمع بين الحدوس والأحاسيس والحساسية مع ما يستدعيه ذلك من إعطاء الحظوة للنزوع الحسي. وبداخل هذه التركيبة تعثر على الدرر النفيسة للأحلام والإستيهامات والمتخيل وعالم الصور والأشواق وبكلمة كل هذا الذي جمعه (جيليرديران) في البنيات الأنثربولوجية للمتخيل الفاعل والنشط. و من مظاهر فاعليته هذه العودات للمكبوت التي تتقنع بألف قناع وقناع.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذا «الإمتياز النبوئي» في المتن الأدبي ليس حالات متفرقة ومعزولة لايعتد بها. فكما نجدها وافرة بالشعر نجدها مرصودة في المتن الروائي. في رواية « الآخرون » لمصباحي التي لن نستنفد حدوسها السوسيولوجية المشرقة ذكر متواتر لحالات من التماهي زاخرة.أبرزها حالة تماهي غدت سمة عامة لفضاء جماعي بكامله وتعاش بكل تفاصيلها اليومية من خلال الحلول السعيد لا الشقي، السلس لا المتصنع في الذوات الأخرى. حلولات لاتكثرت للخطابات القيامية للاهوتيين و جماعة المهرجين من أهل السياسة والأخلاق. يتعلق الأمر بحي الحبانية العراقي مع التذكير بأن الحي هي المدينة المصغرة . هذا بطبيعة الحال قبل أن تفعل فيه الآلة البعثية الجهنمية أفاعيلها و تمط وتحنط كل شيء في قالب النزعة العربية والإسلامية السنية المتعبدة بالواحد الأحد. لنستمع إلى الحاكي الأشوري المتعدد في هوياته : فأنا الأشوري المسيحي مثلا لم أكن أستنكف عن الذهاب إلى المسجد مع أبناء جيراننا الإيرانيين الشيعة. ومثلهم كنت أقر سورة (الناس) قبل النوم حتى أطرد الشياطين من البيت وهم أيضا كانوا يأتون معي إلى الكنيسة ويحتفلون بعيد الميلاد دون أدنى تحفظ. وفي شهر رمضان كان أطفال الحي من عرب ويهود وتركمان وفرس وأرمن يطوفون أمام البيوت وهم ينشدون أناشيد دينية إسلامية. نعم، كل هذا يتم دون أن يثير حفيظة أواحتجاج أقلية من القليات»[15].

ولانعتقد بأننا نبارح الصواب عندما نقرر بأن هذه السلاسة والسيولة التي يجدها البعض في الحلول بالآخرين هي من الوقائع المعروفة اجتماعيا. تعاش حتى آخر رمق دون تنظيرات كبيرة ولاتنتظر حتى تشتغل مسوغات أكاديمية أو فتاوى فقهية . فالناس يقبلون عليها بصفتها قدرهم الإجتماعي النابع من كونهم يشتركون في العيش والمصير وليس أمامهم خيار غير هذا .

لاتتعرض هذه السلاسة السيالة لأعطاب في الإشتغال إلا حين تكون الغلبة للخطب الإيديولوجية الطنانة والمتوترة سيما عندما ترعاها أنظمة بالحديد والنار والإستخبارات أي بآلة المراقبة والعقاب أو عندما تتجح القناعات الدوغمائية من جميع ألوان الطيف في اكتساح عقول وعواطف الجماهير لمدة من الزمن. وحتى في هذه الحالة تجد الحشود دائما هوامش وفجوات في جدار السلطة السميك تراوغ فيها الإستعداءات التي تمارسها السلطة وترعاها .

استعداء الكل على الكل حتى تبقى الكلمة الأخيرة للمتنفذين والمستأثرين بزمام السلط. تتخذ هذه المراوغة والمداورة أشكالا عدة ولاتكف عن التجدد وتبديل جلدتها لتكون في وضع يمكنها من مواجهة الوجه العبوس للإكراه وسلطة الأمر والنهي بأسلحة رمزية . قوامها النكتة والسخرية واختلاس لحظات المتعة في أماكن الظل والعتمة حيث الإستعانة بألف وجه ووجه وبألف مظهر ومظهر وبألف سن وسن. كل ذلك لأجل ضمان البقاء على «قيد الحياة».

4) القنـــاع المحــــرر

كل مقاومة تستدعي حتما بحثا حثيثا أومتقطعا عن انعتاقات وحريات.لنقل هذه «الإفلاتات الجميلة » المعروفة في المتن الروائي Echappée belle. إفلات من كلكل الأدوار الثابتة والمجترة والنوى النمطية واللهاث خلف أمل ملاقاة حريات. وفي القلب منها حرية تجريب ذوات أخريات تتولاهاالأنا الإختيارية لا التجريدية والتماهي في غضون ذلك مع أدوار مبتكرة ومستحدثة طمعا في تحقيق الذات المفردة لكن ضمن التعدد الممكن وتحقيق الفردية ضمن هذه الأصالة الحية والنشطةالتي أسهبنا فيها فوق. أصالة دأب (ميشيل ما فيزولي) سيما في كتابه « إرتياد الحاضر » على نعتها وتثبيتها في مفهوم التجذرالدينامي في سياق إبرازه لأهمية الفضاء في تجذير الذات ومنحها بموازاة ذلك إمكانات تواجد وتموضع وتموقع أخرى وأخرى.

ومما لاشك فيه أن لهذا التجذر الدينامي عواقب و مترتبات لايمكن الإستهانة بها على طرق تعريفنا الكلاسيكية للهوية وللإنتماء. طرق تلتقي في ستاتيكيتها وتجد فيها مرجعيات متضاربة ظاهريا ضالتها وتعتبرها من ثوابتها بدءا بالتصورات اللاهوتية وصولا إلى العقلانية الآلية لما بعد عصر الأنوار. عقلانية مسكونة كما نعرف. بهاجس التقدم ذي الإتجاه الخطي والذي من مسلماته الفرد والعقل والغاية.

نود في البداية الإشارة ونحن نطرح هنا تيمة الحرية أن الأمر لايتعلق بالمرة بالحرية المعرفة، حرية بألف لام الجلالة . تلك التي سكنت ولازالت في طوبى التغيير الجذري والغائي للأوضاع والحركة الممتازة لمبدإ ماينبغي أن يكون في الآغاد الضاحكة دوما على حساب الكائن هنا والآن. فانطلاقا من المؤشرات الإجتماعية التي يبدو بأن كفتها هي الراجحة والتي صرنا شهود عيان عليها وأومأنا إليها فوق يظهر أن هذه الحرية العزيزة و المفقودة المرتبطة بالطوبى السياسية الكبيرة استنفدت أو هي بصدد استنفاد أغراضها أوآخر ما بجعبتها من أغراض. هذا بعد أن نجحت بدرجات متفاوتة في تحريك وتعبئة الجماهير لفترة ممتدة بدأت بعصر النهضة والأنوار لتخفت بالتدريج في منتصف القرن الذي ودعناه. ولقد تزامن أفول نجمها مع انكماش الإيديولوجيات الكبرى المعبئة وزوال الحدود بين ماكان يمينا ويسارا مع صاحب ذلك من رجحان كفة اللبس في جميع مجالات الحياة الإجتماعية وتفاقم الريبة واللايقين في مجال النظريات السياسية الكبرى التي عرف عنها رهانها المركزي على المستقبل لا على ما يستقبل.

الغلبة الآن هي لما يشبه انكفاء الحشود على نفسها ، انكفاء يقرأ قراءات متضاربة فيها ما يفهم فيه سلبية وخمولا جماهيريا وفيها مايتبين فيه طاقة إيجابية متمحورة على ذاتها لكنها فاعلة في قنوات تصريف أخرى وبديلة . ونحن مع القراءة الثانية. فالإنكفاء الجماهيري ليس دليل سلبية وكسل بقدر ما هو مؤشر على تغييرالطاقة الإجتماعية لاتجاه عملها. ومن مجالات هذا العمل البحث عن حريات صغرى،حريات بصيغة الجمع قليلة الإدعاء وشديدة القناعة تعاش هنا والآن و لربما للحظات وهنيهات لا تتجاوز لحظة لقاء أو أياما معدودات تغطي مناسبة احتفالية أوحفلة طقوسية أو عادة جماعية يومية. لكنها تعاش . وهذا ما ينبغي التشديد عليه . بكامل الكثافة والزخم وحتى آخر رمق كما يقال. وأهم ما يميزها تحررها من الأوهام والإسقاطات. إسقاط الحرية المرغوبة على المستقبلات البشوشة وجعلها دائما قضية مؤجلة ومعلقة إلى حين .

يتعلق الأمر في تصورنا بحريات متناهية في الصغر تعاش في الكثافة لا الإمتداد وفي المدة أوالديمومة لا الزمن وتتمحور حول الآني لا الغائي. تعاش داخل حشود نزاعة إلى تماهيات وانصهارات و حالات من الفناء الصوفي والإيروطيقي لا تأبه فوق العادة للفوارق الكبرى الفاصلة . تلك الفوارق التي أقامها أصحابها من بين ماأقاموها على مبدإ الهوية الأرسطي المنزع أي أن الشيء هو هو ولايمكن أن يكون غيره. وكان لهذا المبدإ إسم في البحث السوسيولوجي الكلاسيكي هو متغيرات الجنس والسن والمهنة والإنتماء الطبقي والولاء الديني و ماشابه مما كان يعتقد بأنه يفرق ولايمكنه بتاتا أن يجمع لوالخيط الرابط بين هذه الحريات المعاشة بالعرض لا بالطول

هي الرغبة في الوجود مع الآخرين دون خلفيات وشروط مسبقة ولا أهداف مرسومة سلفا ولاحتى حسابات ضيقة يندرج أغلبها بالماضي أوبالموروث بشتى تلاوينه ومنه الموروث الهوياتي.

سبق أن شددنا على هذا المعطى اللحظوي والمتعوي (الهيدوني) ذي الخلفيةالأبيقورية Carpe Dien الشهير أي عش لحظتك واستمتع بحاضرك ، شددنا على ذلك في فصل بعنوان : طوبى النصف الثاني في دراستاحول العشق والتعلق. وعلى منوال روح نفاثة ، فاليوتوبيات الصغيرة والمتاهية في الصغر وبعد نزولها من علياء السياسة والمشاريع المستقبلية ولازمة الما ينبغي أن يكون هاهي الآن تركز معاول « هدمها » وقدراتها في التقويض اللطيف والرمزي على جدار السلطة السميك. سلطة هي في تقديرنا جماع أنويةعليا تشرعن للواجب والما يتعين فعله ومواضعات اجتماعية معيرة ومعايير منمطة. وبكلمة لكل هذا الذي بات يصطلح عليه بالمؤسس في صراعه الأبدي مع المؤسس والخالق باستمرار لمعايير جديدة بموازاة ومقابل السائد والغالب وعلى هوامشه اللامتناهية.

البدعة والهرطقة وكل حالات الخروج عن المعير والمألوف والشائع والجاري به العمل وحالات خرق العادةوالشذوذ ،كلها صيغ في ممارسة هذه الإنزياحات عن المؤسس سواء مارسها الأفراد أوالمجموعات. مؤسس من الوارد أن تئن حشود بكاملها تحت وطأته دون أن تقوى على المجاهرة بمعارضته، لذلك، تجدها تلجأ بوعي أو بدونه إلى مداورته والتحايل عليه بطرق وافرة ومتجددة.

قد لانكشف سرا ولانضيف جديدا عندما نقول بأن هذه الإنزياحات والإختراقات التي يحدثها المجهود الجماعي في جدار السلطة كما الشروخ التي يلحقها بروح الجد الضاغط وكل أشكال العقاب الرمزي (سخرية ، لامبالاة، مقاطعة ، الإخراج الكاريكاتوري...) ماهي إلا متنفسات لـلا شعور الجماعي على غرار نظيره الفردي. هذا الذي ماعادت أهميته في بلورة توازن نفسي للفرد محل نزاع أومماحكة.

كان (جون دوفينيو) سباقا في لفت الإنتباه إلى هذه الحريات الصغيرة المتحصلة هنا وهناك بأساليب لطيفة وهادئة وغير صدامية واستعمل لأجل مفهمتها مصطلحات كالكوة والمشكاة والملاذات والحرية الداخلية وبعد ذلك عملت سوسيولوجيا اليومي على تكثيفها في مفهوم مثير للجدل هو التحايل الأنثربولوجي المعمم الذي بات يضرب بجذوره سواء في حواضرنا الكبرى أو في ضواحيها، في الحياة اليومية العادية كما في المدارات المهنية خصوصا في ما نسميه عادة بالشغل.

و الأقنعة المستعملة في المناسبات الإحتفالية واحدة من هذه الدروع التي تستعملها الحشود لحلحلةالمواضعات الإجتماعية الراكدة وإلحاق بضع خسائر على مافيها من رمزية بأسوار السلطة المكشرة عن أنيابها وبالممتلكات الرمزية لعموم الأوصياء على القيم. أوصياء فيهم سدنة دين ومزايدون بالأخلاق والطهرانية بمن فيهم أهل فكر وثقافة. هؤلاء الذين لايرون في الفرد إلا فر ديته وفي الشخص إلا هويته، هوية بزعمهم غير قابلة لتصرف أو تفويت. ولايرون فيه إلا عقله الهادي، هبة الله الذي بفضله يفصل ويميز كالسيف البتار بين الحقيقة والخطأ، بين الهدى والضلال، بين الصواب والخطيئة و أخيرا بين الواقع من جهة وما تدرجه المؤسسة ضمن مجرد تهيؤات وتوهمات مشوشة على صفاء العقل كماعلى دوام النظام.

و الحال أن الأنا حمالة أوجه كما انتبه إلى ذلك (موريـاك) في نبوءة قوية عما سيؤول إليه الوضع الإعتباري للأنا بعدما تأكدت محدودية الأنا الديكارتية السائدة بلا منازع طيلة حقبة الحداثة . هكذا وفي سياق تمجيده للخيال الإنساني وتشجيعه للإنفتاح على المكن الوجودي والمتاح الإبداعي ومايوفره ذلك كله من طفرة أنثربولوجية نجده يقول كلمته المشهورة : و حده الخيال لايكذب. إنه من يمكن الحياة الإنسانية من الإنفتاح على ذلك الجزء المحجوب الذي منه تتزلق روحه خارج نطاق كل مراقبة»[1]. وهذه الروح الملغزة هي التي تجعل في نظرنا ضمير المتكلم أنا حمال أوجه تماما كالنحن المجتمعية. نحن لن تكون ضمن هذا المنطق التكاثري والتجميعي سوى متوالية من الممكنات والإمكانات وأطر الفعل والطاقات المخزونة. وهذا التعدد كما الإلغاز المحرك له يجعلان السلوك البشري عصيا على الترويض المطلق سواء كان لاهوتيا أو عقلانيا وهوالذي يحثه على لزوم الفضاء الواحد والإمتثال للدور الواحد والإنضباط الكلي لمقتضيات الهوية المفردة. و هذا الإستعصاء بالذات هو ما يوفر له قدرة أكبر على الحركة والتكيف الذي قد ينتصب في أزمنة بعينها في هيئة استراتيجية قائمة الذات كالتي عمدها (أدورنو) باستراتيجية التكيف. هذا التكيف الذي لن يعود فقط علامة ذكاء بل ضمانة أكيدة للإستمرار في الوجود.

و المؤرخ الإجتماعي اليقظ لاتفوته مثل هذه الحالات والوقائع الطافحة بالمعنى الهامس أو المهموس. وبتسجيله لها يكون قد أتاح للتحليل السوسيولوجي سحب ما ينطبق على الآحاد والنكرات والحالات المعزولة المؤثثة للفضاء الخصوصي للخلق الأدبي على الفضاء الفسيح للحركية الإجتماعية والتاريخية. مرة أخرى، لاتبخل الوقائع تاريخية أو اجتماعية بتقديم نقاط ارتكاز لها هنا وهناك في أنحاء المعمور. لكن نقنع في هذا المقام بالذات بما سجله مؤرخ اجتماعي من تحققات لمثل هذا النزوع المثابر والصبور وغير الضوضائي و الماكر في الغالب إلى تلمس حريات صغيرة نبرأسها الأقنعة. ولذة معايشة هذه الحريات لاتقاس بكبرها وأبهتها اللافتة بل بما توفره للمقاومين في سبيلها من اشباعات داخلية مؤكدة وتعويض وإحساس طافح بالإقتدار. اقتدار النيل من الأسوار العالية الواقية للسلطة و موازنة الوضع ومعادلة ميزان القوى بين قوى السلطة وطاقات القدرة . وقد سبق لفوكو أن جعل الأولى نصيبا للسياسي والثانية نصيب الإجتماعي في سياق التنافس المعروف في بورصة القيم الإجتماعية بورصة حيازة «الحقائق الإجتماعية» .

ففي عز السيطرة الذكورية في العصر الموحدي مثلا كانت نساءالعوام . في محاولة منهن لكسر جدار السلطة الذكوري . يقبلن على مزاولة أنشطة عملية مستغلات في ذلك عدم حسم الشرع في جوازها من عدمه وكن يتذرعن بها للإفلات ولو مؤقتا من نير الرجال. وهو ما أجج غضب واستياء جماعة المحتسبين عليهن !

غير أن الأهم في الحكاية كلها أن هذا الإقبال الذكي المستثمر لبياضات الشريعة أمن لهن قدرا من الحرية في التصرف تجلت في مظاهر اجتماعية كثيرة منها : الخروج إلى الأسواق لبيع غزلهن أو شراء حاجيات المعيشة اليومية علاوة على ارتياد الحمامات والمشاركة في المناسبات الإحتفالية بل وحضور مجالس الوعظ بأعداد غفيرة فضلا عن ولوج بعضهن لسلك التصوف و مشاركة الرجال في الدعاء وطلب الغيث أيام القحط والمجاعات « [2].

و تشدد المحتسبين في فرض القيود حتى على هذه الحريات المنتزعة بخلسة لم يمنعهن من ممارستها في واضحة النهار. وفي الجوار الثقافي لمسرح هذه النطحات التي كانت المرأة تنطح بها جدار السلطة الذكورية كان الحفل الطقوسي لبلماون، من بين احتفالات طقوسية أخرى لا محالة، يمكن الشريحة الشبابية ومعظمهم عزاب و هامشيون تطحنهم من الداخل حرقة مساءلة المواضعات المجتمعية والأخلاقية يوجهون النطحات ذاتها . شريحة لم يضع المجتمع رهن إشارتها قنوات لتصريف هذه المساءلة سوى تلك اللحظة الطقوسية الكثيفة التي لا يأخذها جديو المجتمع مأخذ الجد ويعتبرونها سحابة وتمضي دونما أثر ولاتداعيات.

فالموكب الموشور والمزركش لبوجلود الخارج لتوه من أخربيش تجهزه الشبيبة والمراهقون و اليافعون في مجتمع لايعترف إلا بمرحلتي الطفولة والرجولة ولم تكن فيه للمراهقين حتى التسمية بل وحق التسمية ناهيك عن وضع اعتباري يخصهم. معنى ذلك أن تاجماعت الرسمية التي تضم راشدون ومتزوجون ومسنون وشتى الأوصياء على السائد من قيم غائبة تماما عن هذاالحفل الطقوسي. فهم منهمكون في غضون اشتغاله بمشاغلهم اليومية المعتادة داخل إيقاع الزمن الإجتماعي المعهود وينأون بأنفسهم عن أجواء الإحتفال الهرطقي المخجل في زعمهم.

أما « اليهودي » المتروك عادة لصمته الأبدي في مجتمع أغلبيته مسلمة فتتفك عقدة لسانه بالمناسبة لا ليندلق منه الحديث الجائز اجتماعيا فحسب بل للتفوه بعبارات غير لائقة و مستفزة ويطلق العنان لصراخه وزعيقه اللذان يتحولان إلى كلمة عمومية متسيدة يحسب لها حسابها. أكثر من ذلك ، تسمح المناسبة لليهودي المقهور عادة لإتيان أفعال خادشة للحياء الإسلامي وهوالمتهم سلفا . لمجرد أنه يهودي . بإفساد أخلاق الجماعة المسلمة واللجوء إلى ألف طريقة ماكرة لحمل أفرادها على ترك دينهم. يقف متجمدا أمام بيلماون المسلم العقيدة ماسكا بعصا بيد ودلو باليد الأخرى. وأمام دهشةالجميع والعجز التام لبلماون ينبري إلى رش قضيب تاموكايت و يتظاهر بتوجيه ضربات منجل إلى أن يبتل القضيب عن آخره بالماء ثم تجود قريحته بهذه الكلمات في حقه : أقادر أنت على الكبر ؟ أقادر على الإزدهار و علىالإنتصاب ؟ ليختم بالعبارة اللغز : كاتيكي ماتيركي قبل أن يتوج المشهد بالتبول على تاموكايت. وكأنه بذلك ينتهك الحرمة الجسدية للجماعة الدينية الغالبة ويحكم على ذكرانها بالعنة و الخصاء مع ما يعنيه ذلك من استرداد لتفوق اجتماعي على ما فيه من هشاشةوعرضية وإيغال بالرمزية القوية على كل حال.

و الملفت فعلا أن النسوة وهن المستهدفات بهذا التنقيص من الحرمة قبل بعولتهن يتعاملن مع وقاحات اليهودي بكامل السماحة ورحابةالصدر. بل إن اللاشعور الإحتفالي «رأى» في اليهودي الشخص الوحيدالقادر على إتيان هذا الإنتهاك الكلامي والعملي ضمن منظومة الأخلاق الصارمة للجماعة الدينية الغالبة عدديا. لذلك أوكلت إليه مهمة إحداث شرخ في الجدار الوطيد للأخلاق إياها المقسمة للأدوار بين الجنسين. شرخ كفيل بإضحاك النسوة في حضرة ذكران الجماعة..

يبلغ المشهد ذروته بتحريك اليهودي للقضيب الإصطناعي المشهود من أسطح المنازل ويختار مخرجو المشهد لهذه الغاية مكانا فسيحا بمركز القرية يتيح للجميع مشاهدة الفرجة الجسورة نساء ورجالا وأطفالا. حرية إطلاق العنان للسان البذيء بحسبانها أداة انتهاك ممتازة للسنن اللغوي السائد هي من الأسلحة المستعملة بتواتر لإحداث ثقوب في جدار اللغة وانتهاك حرمتها المؤسسية . ومعها تحدث اختراقات معتبرة في عملية الفصل المجالي التي ارتضتها المؤسسة الذكورية و على مستوى الحدود الفاصلة بين الفضاء العام والخاص وبين الجنسين. ذلك الفصل الذي يمثل القاعدة في الأيام العادية والخالية من أي أثر لمظاهر الغليان الإحتفالي يصيب الجسم الإجتماعي بجرعات زائدة من الحمى. هكذا يجوز في هذه المناسبة مثلا التغزل بالنساء المتزوجات ولو بحضرة أزواجهن. ، إذا كان أحدهم «يشتهي » زوجة فإنه يتحين مجيء هذه الأيام ليرتدي فيها جلود الأضاحي ليفصح لها عن مكنونات قلبه حتى في عقر دار الزوجية...

و من المظاهرالتي يثبت فيها هذا اللسان الجامح ذاته التودد إلى الأنثى البالغ على العموم عازبة أم متزوجة من خلال تقديم المتودد الهدايا لها. عطايا من نوع خاص على كل حال معاكسة تماما لما هو معروف إمعانا في كسر شوكة الممانعة بداخلها وتيهها عن العاشق المسحور. عطايا تقبلها راضية مرضية على مافيها من حطة ودناءة : خذي سيدتي براز الدجاج وذيل الضفدع وإزوران نومدلووإيضارن نتفولوست.فترد صاحبة السعد بالقول : وخا أياعطار إينوا ثم لايبخل عليها بعد ذلك بوصفة توضح طريقة استعمال هذا الخليط العجيب والمقزز : أوقدي النار في كل هذا وضعيه أسفلك،لكن ، حذاري، عليك قبل ذلك أن تجمعي سراويلك !

يتم الدفع في هذا المشهد الغرائبي بعملية قلب الأدوار والمواقف وتوظيف اللغة إلى حدودها القصوى. وواضح أنها تسمح من خلال آلية التجاوز والإنتهاك التي تحفزها الأقنعة بكسر التصنع البالغ الذي يحكم ظهورات الناس في أيامهم المعتادة وتستحضر بيهاء هذه التناقضات الوجدانية المعجونة من طينتها كل الوجودات البشرية. يخيل للملاحظ الخارجي فعلا وهو يتملى هذه المشاهد القصية أن التصنع الذي تفرضه المنظومة القيمية الجاري بها العمل بمجتمع لا يتأتى رفعه وتعطيل مفعوله ولو مؤقتا إلا بتصنعات أخرى مضادة يحتل فيها القناع الرمزي والمادي حجر الزاوية. ما يعطي للقناع أهمية خاصة في عمليات إعادة التوازن التلقائي بين المتناقضات والأزواج المتنافرة بالبنية الإجتماعية. وهو درس أساسي في أنثربولوجيا كلود ليفي شتراوس.

فمن خلال المشاكي، مشاكي الحرية الموشومة في جدران السلط سواء تلك القائمة على القهر المادي أو السلاطة اللغوية أو الوصاية الأخلاقية تكون البنية المجتمعية ككل مدينة لها في تفادي السقوط بحالات من الإحتقان وما يليها من عدمية مدمرة تعتبر استحالة التعايش المشترك وجهها الناجز والتراجيدي.

غير أن هذه الحريات الصغيرة. وربما لصغرها. عصية على الفهم والإستيعاب في صفوف المنظرين للحريات الكبرى والضوضائية المندرجة في وصفات المشاريع السياسية الكبرى على اختلاف ألوانها وتلاوينها وتنويعاتها أيضا. حريات تحكم على كل أشكال الإستمتاع بالحاضر بالتأجيل والتعليق في انتظار غودو. غودو الذي لن يكون هنا إلا وعد بتحقق الحرية في الآتي الذي لايكف عن الإتيان! ولكثرة اندراجها في الموعود فإنها تغدو يوتوبيات يتم اللهاث وراءها دوما دون أمل في اللحاق بها فعلا. أما هذه اليوتوبيات المتناهية بالصغر والتي تعاش في ثنايا ومطويات المجتمعي هنا والآن فإنها ترفد دوما عموم الشغوفين بها بإشباعا ت كثيفة على ما يكتنفها من عرضية. إشباعات تجعلهم يتذوقون فعلا وبكل كيانهم رحيق حريات من حيث هي انعتاقات متتالية. نجد لها نظائر على لسان الحاكي وليس في التنظيرات الكبيرة والمعقدة إذ يقول في واحد من التعبيرات الممكنة عنها: أمنيتي الكبيرة هي أن أكون كل الأشخاص الذين أحبهم بهذا القدر أو ذاك. جلجامش، ذلك الأبكم وذلك الأصم وروبيروت دي نيرو في فيلم سائق الطاكسي. وكذلك إيمانويل بيير وهي عارية كما ولدتها أمها تحت الدوش وأنت بقبعتك السوداء وهنري ميلر وهو يطارد نسوة باريس ومريم العذراء ويوسف شاهين في فيلم باب الحديد. فيرلين وهو مترع بالخمر وقذرا مثل خنزير ومحمد شكري بين مومسات طنجة ويهوذا الخائن وأنا أيضا عندما عشقت لأول مرة أول امرأة. (حسونة المصباحي: الآخرون ص 70).

وكلها أماني تخفض سقفها على كل حال إذا ما قورنت بأمنية المدينة الفاضلة وأسطورة المجتمع الخالي من الشر كما استهلكتها طوبى الوعد السياسي في زمن الإيديولوجيات الكبيرة الذي يلفظ أنفاسه على مرأى ومسمع منا! ولعل حديثا رؤيويا آخر لمتميز كفرنا ندو بيسوا عن امتياز الولادة في الفجوات باعتبارها هبة وجودية يوضح قصدنا أكثر ويصقل الدلالة الأساسية لهذا المفهوم الذي ارتضيناه. مفهوم الحريات في الفجوات التي تتحقق في المناسبات الإجتماعية بهذه الدرجة أوتلك. يقول هذا الذي عاش دائما بهذا الإسم المستعار المضاعف بيسوا ومعناها بالبرتغالية لا أحد وهي جزئية طافحة على كل حال بالمعنى: « لو ولدنا في الطبقات المحرومة أوفي غيرها مما يمكن الهبوط أو الصعود فيه لكنا فوضويين. لكننا مخلوقات ولدت على العموم في ذلك الموضع بين الإرستقراطية والبورجوازية، في الموضع الإجتماعي للعباقرة والمجانين والذين يمكن التعاطف معهم [3].» أوليس هذا التعاطف هو الذي جعله (ماكس شيلر) أصلا لكل إحساس اجتماعي بالآخر؟ إحساس يذهب بصاحبه إلى الحلول محل نظيره في معايشة آلامه وآماله، أفراحه وأتراحه، توجساته وأحلامه أيضا.

5) عـود علـــى بـدء

لابأس من التأكيد في المحصلة بأن كل ما استعرضناه آنفا من اعتبارات أنثربولوجية حول القناع بقدر ما هو راهن بقدر ما هو ضارب في القدم وبقدر ما هو متجذر بقدر ما لايتوانى عن تجديد نفسه. وبناء عليه، تقودنا تلك الإعتبارات إلى التفكير في هذه الكلمة التي هي بمثابة خيطها الناظم: الأسلوب. الأسلوب سواء في سياقه اللاتيني أوالعربي.

نذكر أنه بالسياق الأول يعني الخط المرسوم بنقاط أي الخط المنقط أو المنكت. وهذه النقاط هي التي تهبه هويته كشكل هندسي. فالنقاط المتقطعة المتدة من طرف إلى آخر، ولاشيء يمنعها من أن تكون نقاط حذف، تجعل الشكل نفسه عارضا، مؤقتا وقابلا لانبناءات شتى. قابل لتشديد وتفخيم أو محو، لضمور أو بروز حسب ما تمليه الحاجة والحاجة تاريخية هنا قبل كل شيء.

وبمقتضاها نجد أزمنة تاريخية حيث السيادة لثقافة الشفافية والمكاشفة والوضوح تكون فيها الغلبة للنزوعات المناهضة والمتوجسة من حياة الأقنعة، الأقنعة بشتى تمظهراتها. وفي أزمنة أخرى تستعيد فيها الحياة نصيبها من اللغز واللبس وتعترف بما فيه من عتمة ومناطق ظل ترجح كفة ثقافة القناع بشقيها المادي والرمزي. وعندما تؤول الغلبة النسبية للأولى أوالثانية فإنها تتحول إلى خصوصيتها البارزة والمائزة. لنقل إلى دمغته و بصمته الفاقئة للأعين كما يقال. وكما تنطبق هذه الملاحظة على الأسلوب الفردي المخصوص للشخص في مجالات الكتابة أوالكلام أو التصرف تنطبق أيضا على أسلوب عصر بكامله. أسلوب جماعي يشمل طرق تعبيره عن نفسه وتمظهره وتموضعه وتموقعه والأنماط التي ارتضاها في تواصلاته قد يتراجع هذا الأسلوب أوذاك إلى خلفية المشهد ويتوارى مؤقتا عن الأنظار لكنه لايموت أبدا. فتواريه ليس سوى مؤشر على التهيؤ لاحتلال الواجهة في الجولة الموالية وربما بقوة أكبر وسطوة أعظم.

أما الأسلوب بالعربي فيتماهى مع الفن: فن القول وفن الفعل. وللفن هنا دلالة قوية كونه غير العلم. الفن بحسبانه جماع قدرات وإمكانات وطاقات في الإبداع والخلق عصية على التنميط والتوحيد المعروفة فاعليته في أبهاء الحقيقة العلمية. لكنه قادر مع ذلك على أن يسم المسلكية البشرية ويطبعها بميسمه إلى أبعد الحدود حتى ينتصب في هيئة الملمح المائز للكائن فرديا أو جماعيا.

إن هذه الومضات الدلالية في الكلمة هي التي حفزتنا لصياغة فرضية القناع بصفته أسلوبا في العيش داخل أزمنة تعترف بخاصة لأشياء هذا العالم بحصتها من اللبس وتوقرها وتقنع بالعيش في لحظات يتعاقب فيها الضوء والظل. أولنقل لحظات الواضح المعتم وهي تقنية معروفة في السينما والتي تهبها ألقاب تشريف.

فبعد كل هذه «الإنتكاسات» التي شهدتها سلطة العقل والنزعة العقلانية التي كانت مزهوة إلى عهد قريب بنفسها ومتطلعة إلى اكتساح العالم. وتلك سيرورة معروفة. ها نحن اليوم نلج بكل أقدامنا أرض العتمة واللغز واللبس والتداخلات الخصيبة. هذه التي أعادت الروح لاستراتيجية القناع. استراتيجية ما عادت سرا أوموضع ريبة أو تشكيك بعصرنا وخاصة بحواضرنا الكبرى بعد أن كانت وقفا على الكرنفال القروي الذين إن لم يكن ينظر إليه من قبل عموم الحضريين باحتقار معلن فإنهم يكتفون بالنظرة الشزراء و حتى بتخصيصه ببعض التسامح المتعالي.

ونفترض أن ثمة مسوغات لاحتلال هذه النزعة القناعية لواجهة مشهد أيامنا المتتالية، نخص بالذكر منها: استفحال اللايقين الإيديولوجي (سقط المتاع السياسي المعروف)، تحول التثاقف المجتمعي إلى القاعدة لا الإستثناء، إزدهار الخلطات الثقافية التي تتغذى من الموروث والمكتسب سواء بسواء. وكل ذلك يتم في مزج لا أثر فيه لعقدة نفسية أو تبكيت أخلاقي أو وعي شقي. زد على ذلك كله عودة الروح إلى أنماط في العيش عتيقة مسكوبة في قوالب حداثية وما بعد حداثية وشتى مظاهر وتمظهرات الإنتقائية السلوكية والتلفيقية الفكرية التي لايبخل بها اليومي هذا دون أن نغفل حالات من الترميق السلوكي والذهني و الروحي وفي اللباس والتفكير والمظهر والموسيقى وأشكال التدين المروحنة للمادة والمجسمة للروح. موجه Newage شاهدة على ما نقول كما انتشار ظاهر الصهر Fusion بالموسيقى العصرية، صهر العتيق في الجديد والجديد في العتيق والمزج بين أنغام وألحان ضاربة بالقدم وحديثة العهد بالظهور يهتز لها الخاطر الشبابي بمقادير متساوية من النوستالجيا والإقبال المنشرح والمرح على الواقع و مكتسبات العصر.

تلك هي مسوغات الإستفحال والتنامي المتعاظم للحساسية القناعية بين ظهرانينا. ونود التأكيد بأنها عابرة للأزمنة الثقافية وتعاود الظهور كلما توفرت شرائط إمكانها لتقرب المسافات الفاصلة بين الأمكنة والأزمنة والأقوام.

مما لاشك فيه أن اللغة السوسيولوجية تصوغها في مفاهيم عصية شيئا ما على العموم كالتماهي والأنا والغيرية وما يجمعها من علائق قائمة على رمال متحركة وقلب الأدوار وعودة المكبوت والحنين الأبدي إلى الهوية السديمية، الهوية العتيقة والرحمية كما سماها (يونغ). إلا أن المتن الأدبي والحكي الشعبي يتوليان تبسيطها وتكسير جليد هذه الكثافة المفهومية حتى تكون بمتناول عموم المتلقين يتعرفون من خلالها على أنفسهم. ولن نجد أحسن من الحوار الشيق في (الذوات السبع) الواردة عند هذا الإستبصاري والرؤيوي الكبير الذي هو جبران خليل جبران. حوار يؤكد مرة أخرى على وهم الذات المفردة كما يؤكد أن الذات الحقة هي جماع ذوات. تخيل جبران حوارا افتراضيا بينها في سكون الليل العميق، وكأن السكون شرط لازب لحوار هادىء ومكاشف. هكذا انبرت الأولى قائلة: إنها تجدد آلام أصحابها نهارا وأحزانهم ليلا وقالت الثانية إنها شريكة له في أفراحهم وأتراحهم. أما الثالثة فاعترفت بأنها المريضة حبا والملتهبة شوقا والهائمة حنينا في حين تتولى الرابعة إثارة كوامن البعض والخامسة تحدد الأحلام التي لاتنتهي في حين تشتغل السادسة وتعمل وتكدح وأخيرا فالسابعة ذات بطالة. لاعمل لها إذ تجلس أبدا بين اللا النهايتين: الصمت والظلام وتراقب اللاشيء الذي وراء كل شيء [4].

وفي الإنتقال بين هذه الذوات تحصيل لمتعة مؤكدة من نوع خاص نتأولها من جهتنا كثمرة للتحرر من ربقة الذات النمطية. متعة لذة موقوفة على هذا « المحشو بالقش»: إنك واهم ياهذا، فإن هذه اللذة لا يعرف طعمها إلا من كان محشوا بالقش مثلي (جبران: المواكب والمجنون ص/ 34).

فسواء تعلق الأمر إذن بالتوسل بالقناع المقاوم أو المتحول أو المحرور ما توفره كلها من لذة معايشة الأوجه الأخرى للذات واستمراء الإنعتاقات من ربقة الأزمنة والأمكنة والأدوار الإجتماعية المحددة فإننا نكون مع القناع (التقنع) إزاء مقولة ذهنية لازمنية ومكرورة أي عابرة للأزمنة وتعاود الظهور باستمرار (Archétype) كما روج لها (ديران) بتألق في البنيات الأنثربولوجية للمتخيل.

مقولة عابرة للأزمنة والأمكنة ووظيفية في جوهرها. فهي تتيح للإنسان إمكانات في العيش وآفاقا أخرى في التواصل وتجريب الطاقة الذاتية الكامنة والمتقلبة بين جنبيه فردا كان أو مجموعة.

و مايتعين التذكير به بخاصة بل والتأكيد عليه في خلاصتنا أن هذه الحركية الوظيفية تتم تحت الشعار الكبير للتسيب الأخلاقي الذي تدين له المجتمعات ومعها المعارف الإنسانية في استمرارها وما حققته من تراكمات مادية ورمزية. تسيب قيمي يقدم عنه الشكوكي الإغريقي صورة ناجزة ومتقدمة ويقدم عنه الإنسان العادي في أيامنا ما لانهاية له من الصور التي تكرر جميعها وبأصوات وروايات هذه الشكوكية النزيهة التي هي السمة الغالبة لعصرنا. سمة رغم

طابعها المفارق المتمحور حول التشكيك من جهة والنزاهة من جهة أخرى فإنها خالقة ممتازة لأفضال التواصل والتبادل والتعارف الضامنة للإستدامة المجتمعية. أفضال لا تحقق استقرار واستمرارا مجتمعيا فحسب بل وتقدما في النوعية أيضا . ألم يقل (ديكارت) عبارته الشهيرة :On ne peut avancer que masquer؟

وهي ذات أهمية مضاعفة.أولا لأنها تؤكد فرضيتنا المركزية وثانيا لأنها صدرت عن رجل عرف عنه حماسه الكبير للعقلانيةالمرادفة لتماسك الذات والأنا والإعلاء من شأن الشفافية والوضوح.

فعلا فالقناع يتيح لنا السير قدما إلى أمام. وهذا السير (التقدمي) ينبغي فهمه فهما متعددا في تقديري. فهو كفيل بإغناء الشخصية وتسييب الحقائق ومداورة مظاهر الإحتقان العلائقي. كل ذلك من خلال تكثيف التماهيات وتخليصها من عقد الذنب. التماهيات بحسبانها فنا في الضيافة وكرما في حسن الوفادة والإحساس بالآخر تحل محل هذه الهويات الجامدة والعدوانية المحرضة على الجفاء والإقصاء والعداوة الصماء . يتعلق الأمر بنظرنا بتقدمية أفقية متعددة المسارات تؤنسن التقدم وتجعله حالة ممكنة بكل الإتجاهات الثقافية . وبمقتضى ذلك فإنها تتجع بدرجات متفاوتة في سحب البساط من تحت أقدام تلك التقدمية الأخرى الغازية والمزهوة بذاتها والتي بقدر إيغالها في الإتجاه الأحادي الخطي بقدر سطحيتها. وككل شيء سطحي فهو عدواني. وقد أمضت الإيديولوجيا الوضعية وربيبتها العلموية والتقنولوجية وقتا كثيرا في التنظير لها والتبشير بها. ونعلم الآن والآن فقط مقدار ما جنته على الإنسان من تميط وتحنيط وتفقير مقابل كمشة مكاسب مادية كادت أن تأتي على كل الجانب الإنساني فيه . فراحت تحتقر معتقداته وتبشر بزوالها الوشيك عند نهاية المنعرج وتفقر ممتلكاته الرمزية المكونة من أساطير ورموز وطقوس وتمثلات. وبذلك كانت المسؤولة عن تقليص أرصدة المعنى في حياته ممهدة الطريق لعدمية تقتات منها اليوم وبشراهة كل أشكال التعصب والتطرف والإنزواء الهوياتي.

إحالات وهوامش :

1) الفقرة الأولى : اعتبارات تظرية

1) Michel Maffesoli :La conquete du present، puf، 1979، p.p153/154.

2) جريدة « الأحداث المغربية » عدد 01/08/21

3) وليس (موزيل) وحده من أوتي هذه الحصافة. حصافة إلتقاط الجزئي المتروك لحاله والمهمل والمبخس غالبا وهي عملية يتألق فيها المتن الروائي على وجه الخصوص. ومن تمظهراته هذه الأشياء الصغيرة التي عادة ما تفلت من قبضة الرصد السوسيولوجي المدعى علميا أو بالأحرى لفرط علميته. فهاهو عبد الرحمان منيف في آخر ما اطلعنا عليه روائيا في « الأشجار واغتيال مرزوق « يربط الإنسان من هذه الطينة بما أسماه البطولات الصغيرة التي من إسمنتها المتراكم يتكون الأساسي في النسيج الإجتماعي. يقول السارد : نعم، فالحياة بطولة ولكن دون ضجة. بطولة صغيرة يمارسها الإنسان يوميا لأجل أن يظل صادقا وشريفا ». وصفة الصدق هنا نتأولها كسعي الإنسان المتواصل ليطابق نفسه، ليساوي ذاته من خلال تجسيده لأوجهه المتعددة. لن نتعب من الإتيان بعينات من هذا الإنسان ولكن يحضرني الآن هذا الوصف لشارل بوكوفسكي بكل تفاصيله في رواية « الآخرون » (ص /70) وكذلك بورتريه « المحجوب » عند فاطمة المرنيسي في « المتدبرون لأمرهم » : يقترب المحجوب بابتسامة عريضة ملفوفة في الخجل، صغير البنية ونحيف، بعينين واسعتين تنظران إلى العالم بلا عدوانية»

Fatima El Mernissi :LesAit Débrouille , editions Marsam ,1997,p.66.

4) نقصد اللامبالاة إزاء كل الأشياء التي تغدو غريبة على الناس وماعادوا يتعرفون على أنفسهم من خلالها بما في ذلك السياسي الذي هو بيت القصيد هنا. أحسن (بيسوا) التعبير عن هذه الحالة وبكلمات مباشرة هذه المرة في» كتاب اللاطمأنينة « : «أمور الدولة والمدينة لاتمارس أي سلطة علينا. لا يهمنا أن تكون أمور البلاد مدارة بشكل سيء أوزائف من قبل الوزراء ورجال البلاط. كل هذا يحدث هناك في لخارج مثل الوحل في الأيام الممطرة. لاعلاقة لنا بذاك الذي له في نفس الوقت علاقة مباشرة بنا».

فرناندو بيسوا : كتاب اللاطمأنينة، ترجمة المهدي أخريف، منشورات وزارة الثقافة والإتصال 2007 ص /473.

5)قد لايخلو من أهمية التذكير هنا بالدلالة النافذة للسلطة في لغة الضاد. فبالإضافة إلى كونها مرادفة للتسلط والقهر (المادي) فإنها دالة أيضا على فعل السلاطة (سلاطة اللسان) التي تحيل بدورها على الصخب (الخطاب الطنان) والفصاحة (الخطاب المنمق، لغةالخشب) . وهذه تضمر القهر من خلال حديدية حروفها، فهي تستدعي مفردات صلبة ، قوية، جارحة ومسيطرة بله متسلطة. في هذا المنحى، يمارس السليط سلطة التسلط عندما يتمترس بسلطة الفصاحة. ماذا نقول بعد كل هذا سوى أن السلطة سليطة في كل الأحوال والسلاطة فيها من السلطة مافيها !؟

6)Michel Maffesoli ; opcit p/157

7) « « opcit p/158

8) Philip Dick : Le futur présent

9) نعيد إلى الأذهان في هذا المقام الدلالات الأولى للشكوكية لعلها تنفع. فبالإضافة إلى Skeptomain الذي هو الجذر اللغوي للكلمة ومعناه أدقق النظر لكن لأعلق الحكم وهي سمة الشكوكيين بكل عصر هناك معنى السخرية اللاذعة والتهكم وكذلك الصلافة والوقاحة. ويجمع (سلوتردايك) في عقله الكلبي تحت يافطة هؤلاء كل أولئك الذين تدوي ضحكاتهم الساخرة وأصحاب التكشيرات أو الضحكة الصفراء. ويوسع دائرتها لتشمل المتعضين من مضاعفات تطور المجتمعات الصناعية وعلى رأسهم مدرسة النظرية النقدية فضلا عن الكلبيين الرواد الأصلاء : ديوجين، لوقيانوس، أرسطوفان ، رابلي، سرفانتيس، فيليون، فلوبير، نيتشه، سيوران..

عن بول سلوترايايك : الإنجيل الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا،ألمانيا، 2003، ص / 76

10) Michel Maffesoli ; opcit , p/160

II . الفقرة الثانية القناع المقاوم

1) نطق على لسان ماشادو دوأسي في :

Michel Maffesoli : La tranfiguration du politique , livre de poche, p / 98.

تصور للحرية عبر عنه في صور باذخة تطفح شعرية ورقة الشاعر الجزائري المسيحي الديانة جان عمروش في أوج مقاومة الإستعمار بقوله :

On peut affamer les corps,
On peut battre les volontes ,
Mater la fierte la plus dure sur l>enclume du mepris,
On peut assecher les profondes ,
Ou l>ame orpheline par mille radicelles invisibles,
Suce le lait de la liberte.

2) غني عن الذكر أن الرواقية كانت تراهن علىتصور خاص للسعادة نابع من مبحث قام بذاته هومبحث السعادة Eudemonologie. وكل فلسفتها هي عبارة عن وصفة مطولة ومرشد هادي إليها عبرالأزمنة والأمكنة. سعادة قنوعة وزاهدة في الظاهر لكن لا أحد يجادل في ذكائها و» واقعيتها « كما ونزعتها الإنسانية الأصيلة. سعادة مجازية لكنها معاشة حتى أدق التفاصيل. نجد لها تعبيرا صادقا ومطابقا على لسان الراوي : يصعب علي أن أعطي تعريفا محددا لهذه السعادة. أقول فقط إنها ناعمة كالورد. بفعلها يفترالجسد ويصبح خفيفا حتى يخيل لنا أننا نطفو في الهواء.

لن نجد افضل من هذا المقطع للتعبير عن هذه السعادة الذكية المعاشة كتمرين يومي والمبحوث عنها في الثنايا والفجوات . في حسونة مصباحي : الآخرون، سلسلة روايات الزمن، منشورات الزمن 2003، ص140

3) M.Maffesoli ; La transfiguration , opcit ,p/98

4) Sholem : Le messianisme juif, paris 1974, p/219

5) نزار قباني في حوار ب «الأحداث المغربية » عدد 22/21 . 98/12

6) Michel Maffesoli : L>ombre de dionysos: contribution a une sociologie de l>orgie, livre de poche, 1985.

يراجع الفصل : باخوس الجامع برمته.

7) Edith hamilton : la mythologie :ses dieux, ses heros, ses legendes , editions marabout, 1997, p/71

8) J.Janouch : conversations avec kafka, lettres nouvelles , m.nadeau,1978, p/187.

9)راجع حول هذا الجانب :

عبدالله زارو :أشكال التضامن بين النساء في الأحياء الشعبية، جريدة الأحداث المغربية عدد 11 نونبر 1999. وهذا التسيد الممارس من خلال الكلمة، أخذ الكلمة، انتزاع الكلمة تهب صاحبها انطباع (أو وهم ؟) لايهم كونه سيد الأشياء. و هذا ما نقصده بالتسيد من خلال الكلمة وهو ما انتبه إليه نيتشه انتباها رائدا عندما قال: إنها لحماقة جميلة لعبة الكلام هذه. بواسطتها يمكن للإنسان أن يرقص فوق الأشياء (...) والتعبير عن تفوقه ومزاياه. ولسلو ترادايك أن يعقب على ما قاله: «مامن شيء في الدنيا أفضل وأحب لكل متكلم من أن يكون هو هو أو هي هي وأن يستطيع من ذلك الموقع أن يثبت بلغته الخاصة الإمتياز المتمثل في كونه يقطن داخل هويته». وسنسمح لأنفسنا بالتصرف قليلا في العبارة الأخيرة بالقول المتمثل في إقامته داخل هوياته. وبذلك يغدو الكلام وعاء شفافا أومعتما للهويات البشرية.

بول سلوتردايك :الإنجيل الخامس، ذكر فوق، ص ص 13/14.

10) يقول (دوركايم) في النص الأصلي :

Une societe sans prejuges ressemblerait a un organisme sans reflexes ce serait un monstre incapable de vivre.

_ Emile durkheim : la science sociale et l>action , paris, 1970.

11) ميشيل مافيزولي : الصمت والحيلة أو عن العنف المسالم ، ترجمة عبدالله زارو، جريدة الإتحاد الإشتراكي. وبصدد مفعول الكلمة وبخاصة الكلام الفاحش في استعمالاته الهرطقية.

مالك شبل : الجنس والحريم ، ترجمة عبد الله زارو، دار إفريقيا الشرق، البيضاء ، 2006 فصل : الكلام الفاحش.

III الفقرة الثالثة : القناع المتحول

1) مصطفى حجازي : مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور ، المركز الثقافي العربي 2001، ط 8، ص /124

2) المرجع نفسه ص / 124

3) نفس المرجع ص/ 124

4)Amine maalouf :les identites meurtrieres , ed livre de poche , 2002, p/ 28

5)ibidem, p/25

6) لأجل تكوين فكرة عن بعض هذه الأفضال ضمن سياق آخر للمفارقة الخصبة، يرجى العودة إلى فصل الإزدواجية وروح المفارقة في كتابنا : عبدالله زارو : الشيخ والمريد : البنية المارقة، مطبعة أفولكي، 2005.

7) كذلك أمين معلوف،الهويات القاتلة، ص / 25

8)M.Maffesoli : aux creux des apparences , livre de poche

9) ابن خلدون : المقدمة، باب علم التصوف، بلاتاريخ ص / 373

10) يراجع بهذا الصدد :

. كون أس : الجنس والثقافة، ترجمة منير شحود، دار الحوار،اللاذقية سوريا، ط1، 1992، ص / 14 . إبراهيم محمود : الشبق المحرم أنطولوجيا النصوص الممنوعة، رياض الريس للكتب و النشر،بيروت، ط 1، 2002، ص /169

11) عبد الله حمودي : أ ي مستقبل للكرنفال المغربي ؟ ترجمة: عبدالله زارو، جريدة الأحداث المغربية ، عدد 01/01/7

12)Roberto dama : carnaval: bandit et heros , paris , p/95

13) عن : حسونة مصباحي الآخرون، ذكر فوق.

14) أدونيس : المفرد بصيغة الجمع نقلا عن : خالد بلقاسم :أدونيس والخطاب الصوفي ، دار توبقال للنشر، 2002 ص 129.

15) حسونة المصباحي الآخرون، ذكر أعلاه، ص /27.

IV . الفقرة الرابعة : القناع المحرر :

1) عن : ميشيل مافيزولي : سوسيولوجيا المغامرة ، ترجمة عبدالله زارو،الأحداث المغربية ، عدد : 01/07/01.

2) أحمد المحمودي : عامة المغرب الأقصى في العصر الموحدي، سلسلة دراسات وأبحاث 2001، جامعة المولى اسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، ص 89.

3) فرناندو بيسوا : كتاب اللاطمأنينة مذكور فوق ض /474

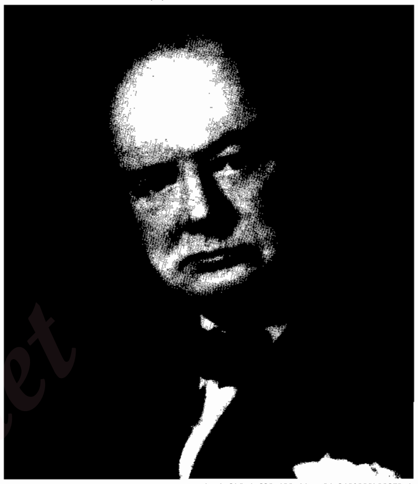
4) جبران خليل جبران: المواكب والمجنون،منشورات عالم الشباب ، بيروت، 2001، ص /39 .

علاقة السلطة السياسية بفن الخطابة

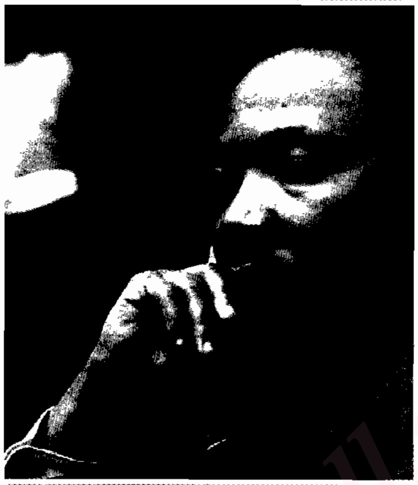
• د. عبد النور خراقي *

1. مقدمة

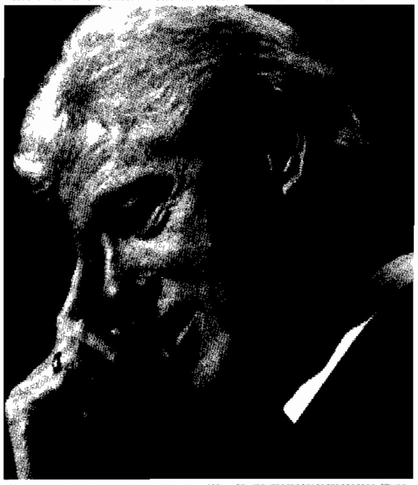
إن للكلمة وقع كبير على النفس. فهي تقتحم العقل فتسيطر على أفكاره ورآه وتصوراته، وتجهز على الفؤاد فتتحكم في عواطفه ومشاعره. ولكن السؤال الذي يظل يلح في أذهاننا إلحاحا: ما سر قوة الكلمة



ونستون تشوشل



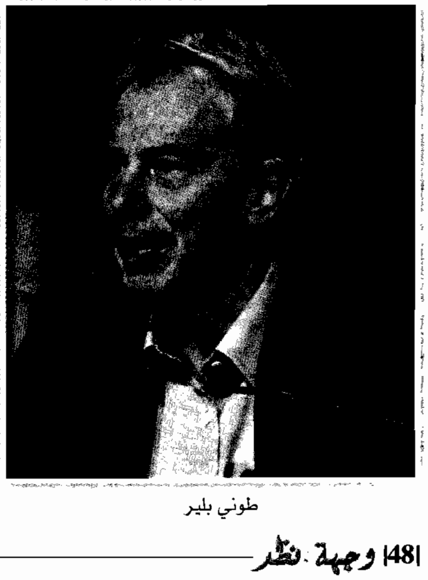
مارتن لوثر كنغ



بيل كلينتون



مارغريت تاتشر



طوني بلير

الخفي؟ قد نتحدث في موضوع واحد. ونحاول أن ننقل تجربة واحدة. ومع ذلك قد يكون حديث غيرنا مهما ويجد صدى قويا لدى المستمع الذي يستهدفه. في حين يتميز حديثنا بالضعف والفشل في جلب المستمع لتقبل أفكارنا، أو على الأقل للتعاطف مع وجهة نظرنا.

سأحاول أن أجد لهذا السؤال المحير جوابا من خلال دراسة كتاب مهم يتطرق إلى قوة الكلمة المستمد من فن الخطابة الذي يعتبر السياسي مفتاحه الرئيس في كسب ود الشعب. عنوان هذا الكتاب «السياسيون وفن الخطابة: سلطة المجاز الاقناعية» من تأليف جوناثان بلاك. نشر باللغة الإنجليزية في بريطانيا العام 2005 من قبل دار النشر الشهيرة: ماكميلان (Macmillan). ورقم إيداعه الدولي : 1-4039-4689-2. ويقع في 238 صفحة.

2. الأهداف النوعية للكتاب

إن المجاز أسلوب حيوي في لغة القيادة السياسية (political leadership)، لأنه ينسج علاقة غير مباشرة بين إيديولوجيا عقلانية مقصودة وأسطورة (myth) غير مقصودة. واعتمادا على تقنيات «المادة اللغوية» (corpus linguistics)، تبين هاته الدراسة الفريدة من نوعها حول فن الخطابة السياسي كيف تم استعمال المجاز من قبل: ونستون شورشيل (Winston Churchill) لخلق أسطورة بريطانيا باعتباره بطلا محاربا، ومارتن لوثر كينغ (Martin Luther King) ليجعل من نفسه أسطورة المخلص المنتظر (Messiah)، ومارغاريت تاتشر (Margaret Thatcher) لتحريك أسطورة بوديشيا؛ وجورج دبليو بوش الإبن (George W. Bush) لتدعيم أسطورة القيم الأخلاقية في صفوف الشعب الأمريكي. إن التحليل البلاغي يكشف كيف أن بيل كلنتون (Bill Clinton) استعمل فن الخطابة ليسترد مصداقيته من خلال خلق صورة معرضة للنقد للانبعاث الروحي؛ وكيف أن توني بلير (Tony Blair) طور فن الخطابة في الإقناع ليستطيع من خلالها أن يكون فاعلا ديناميا في صراع أسطوري بين الخير والشر. وإن المقارنات التي تمت بين هؤلاء السياسيين تعمل على التعريف بوظيفة المجاز في تثبيت القيم الأخلاقية وترسيخها، والتأثير العاطفي القوي في فن الخطابة، والاتصال السياسي، وفي خلق الأسطورة السياسية.

3. دراسة الكتاب

لقد كان دوما مفضلا لدى الشعوب أن تحكم بقوة الكلمة، وليس بمنطق السوط، أوالسلاسل والأغلال، أوالمدافع. من أجل هذا، قد يغمر المرء سعادة عارمة عندما تكون السلطة مبنية على لغة الحوار، وخاصة إذا ما سعى السياسيون إلى استخدام أساليب الإقناع منهاجا، بحيث يترك للشعب فيه المجال كي يقبل أو يرفض أفكارهم وحججهم بكامل الحرية.

ينطلق الكاتب من فكرة أن القيادة قبل أن تكون عملا سياسيا محضا، فهي فعل اجتماعي (social act) يتطلب أفرادا موهوبين في فن التخاطب (art of communication)، والتمثيل الذاتي (self-presentation)، وآخرون ممن لهم استعداد لتبني الرؤى والقناعات المقدمة من قبل القادة. إن لغة هذا الأخير كثيرا ما تخاطب في الفرد الجانب العاطفي. فعلى المستوى الظاهري، تتطلع هاته اللغة إلى مستقبل

أفضل مبني على معرفتنا المدركة للواقع العالمي من حولنا. ولكن على المستوى الباطني، فهي تفصح عن هاته النظرة، بواسطة استفزاز أفكارنا المضمرة، وتحريك قيمنا وشعورنا.

إن السياسيين الناجحين، بحسب رأي الكاتب، هم الذين يمتلكون القدرة الفعالة على مزج سلطتي العقل والعاطفة، وذلك بتبنيهم قصصا ذات مصداقية أثناء حديثهم. إن فن الخطابة (Rhetoric) الفعال يشدنا إلى دراما الحاضر من خلال تزويدها بتفاسير مقنعة عن فلسفة الخطإ والصواب، وعن قوة المتحدث وأفضليته على كل معارضيه. ويعتبر المجاز في هذا السياق أكثر استراتيجيات فن الخطابة فاعلية، إذ إنه يجمع بين ادراكنا لتجارب مألوفة في حياتنا اليومية والقيم الثقافية التي تثير ردود أفعال عاطفية قوية.

ضمن هذا الإطار العام الذي استهل المؤلف به كتابه، تتم دراسة لغة القيادة أوالزعامة (language of leadership)، فينتقل التركيز من مضمون الرسالة إلى الكيفية التي تم التعبير بها عنه. ويقوم الكاتب بفحص الاستعمال اللغوي في فن الخطابة من لدن ستة سياسيين: ثلاثة منهم بريطانيون، وثلاثة آخرون من أمريكا الشمالية، أظهروا نجاحا منقطع النظير في قدرتهم على إقناع جماهيرهم. ويفحص استعمالهم للغة في خلق قصص متماسكة عن أنفسهم وعن العالم الاجتماعي الذي يقطنونه. يستكشف بالخصوص استعمالهم المجاز في التعريف بطبيعة الأساطير التي يقدمونها، مركزا في الوقت ذاته على تبيان كيف أن التحليل اللغوي يقدم لنا مفاهيم نفاذة وواضحة جدا حول كيفية بلوغ السلطة والتمسك بها في البلدان الديموقراطية. يقسم المؤلف كتابه إلى ثمانية فصول رئيسة:

يحاول الكاتب في الفصل الأول (الإقناع، والشرعية، والقيادة) أن يلقي نظرة شاملة على البعد النظري والجمالي لفن الخطابة والمجاز، أحد المحسنات البديعية، الذي يستعمل في مجال الإقناع. غير أنه ركز فقط على استعمال المجاز من قبل القادة السياسيين خلال القرن العشرين أو مطلع القرن الحادي والعشرين.

أما الفصل الثاني (شورشيل: المجاز، والأسطورة البطولية) فيتناول فن الخطابة عند وينستون شورشيل. ونظرا لقوة خطابته، فلقد سارع العديد من الزعماء والرؤساء من أمثال جورج بوش الابن إلى محاكاة أسلوبه في فن الخطابة خصوصا عقب أحداث 11 شتنبر. ويقول جورج بوش الابن فيه متأثرا به: «إن شورشيل لم يكن مجرد صوت يدعو إلى الحرب العالمية الثانية بل كان أيضا نبيا للحرب الباردة» (ص. 32). ولقد آمن شورشيل بقوة الكلمة حتى أفضى به الأمر لأن يحفظ خطاباته عن ظهر قلب قبل إلقائها على شعبه. إن الفصل يوضح أن المجاز أمر حيوي وضروري في خطاباته ليخلق أسطورة بريطانيا البطولية وينعت ألمانيا بقوة الشر، بالرغم من أنه استعمل خصائص لغوية بيانية أخرى كالتكرار، والتوكيد، وصيغ المبالغة.

ويتحدث الفصل الثالث (مارتين لوثر كنغ: أسطورة المخلص المنتظر) عن مارتين لوثر كينغ باعتباره أقوى متحدث سياسي أمريكي خلال القرن العشرين وأقوى رجل في فن الخطابة في أمريكا الشمالية لأنه استطاع أن يعتمد في خطاباته تعاليم القساوسة العبيد الداعمة للسود الذين كانوا يعانون من ويلات العبودية. يبرهن المؤلف على أن كنغ يمزج المجاز مع استراتيجيات أخرى من فن الخطابة، وبخاصة التضاد والطباق. ويهدف من خلال هذا الاستعمال في الخطاب السياسي إلى أن يخلق أسطورة دينية مسيحية تضفي طابع الشرعية على الأهداف المؤدية إلى بلوغ المساواة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية وذلك بوضع الحقوق المدنية في إطارها الروحي.

وفي الفصل الرابع (مارغاريت تاتشر وأسطورة بوديشيا، Boedicia) يطلعنا الكاتب عن فن الخطابة عند مارغاريت ثاتشر (Margaret Thatcher)، أهم امرأة سياسية مؤثرة في القرن العشرين، في خلق أسطورة بوديشيا. لقد تم انتخابها زعيمة لحزب المحافظين عام 1975، وأصبحت رئيسة للوزراء عام 1979، واستقالت في شتنبر عام 1990. يحلل الكاتب مجموعة من خطاباتها التي قدمتها أمام مؤتمر الحزب، فيتضح له أنها تستعمل المجاز، والتباينات الدلالية، والمطابقة بصفة منتظمة بغرض التقييم وخلق التباين بين الأديولوجية التي تنتهجها وتلك التي ينتهجها مناوؤوها. إنها تقدم نفسها باعتبارها المرأة الحديدية التي ستخلص البلاد من ظلم الاشتراكية التي يمثلها حزب العمال، وستزرع روح الجماعة (ethos) والانسجام في بريطانيا.

ويتناول الفصل الخامس (بيل كلينتون وفن الخطابة في ترميم الصورة) بالتحليل فن الخطابة عند بيل كلينتون. وبالتحديد يسعى إلى الإجابة عن سؤالين جوهريين، أولهما: ماهي المهارات التي لجأ لها كلينتون في ترميم صورته بصفته رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية؟ وثانيهما: ما هي الإسهامات التي قدمها له المجاز ليتجاوز محن الفضائح الرئاسية؟

أما الفصل السادس (توني بلير والخطاب المقنع)، فيعرفنا بفن الخطابة عند توني بلير. فيبدأ الكاتب بالحديث عن طفولته التي قاسى فيها الكثير قبل أن يصبح أشهر شخصية سياسية في بريطانيا، ورئيسا للوزراء في مطلع القرن الحادي والعشرين. يحاول الكاتب أن يركز في هذا الفصل على أهم التعابير المجازية المثمرة التي استعملها بلير في خطاباته. ولعل أنجعها تلك التي تصفه بأنه مواطن عادي مثله مثل باقي أفراد المجتمع، وتلك التي تصف صراعه بين الخير والشر.

في الفصل السابع من الكتاب (جورج دابليو بوش وفن الخطابة في الاعتبارات الأخلاقية) يدرس المؤلف فن الخطابة عند جورج بوش الابن، الرئيس الأمريكي الحالي، خلال الفترة الممتدة من عام 2001 إلى غاية 2005. و سيحاول كذلك مقارنة أسلوبه في الإقناع بأسلوب أبيه، جورج بوش الأب. ويظن أن هاته المقارنة مبررة، لأن كلا الرئيسين يمثل الحزب الجمهوري، وكلاهما يهتم بالشؤون التجارية المشتركة، وكلاهما بادر إلى شن الحرب على العراق لصد عدوان صدام حسين عن دولة الكويت، والمناطق المجاورة. ويحاول الكاتب تفسير الأسباب الكامنة وراء اللجوء إلى التعابير المجازية برغبة الرئيسين الأمريكيين الأكيدة في بلوغ بناء الأسطورة الأمريكية التي ترتكز أساسا على الاعتبارات الأخلاقية. وهذا قد يمكن من صد اتهامات لاذعة وجهت لهما من قبل مفكرين كبار كنعوم شومسكي الذي مافتئ يذكرهما بانهيار القيم الروحية والأخلاقية في حرب الفيتنام.

وفي الفصل الثامن والأخير، يلخص المؤلف ماجاء في كتابه من أن أنواع التعابير المجازية التي ترد في خطابات القادة والزعماء السياسيين تستغل في خلق ارقى فنون الإقناع. إن المجاز والأسطورة يقدمان استراتيجيات مهدئة عند سرد الأحداث قد تمكن من تعبيد الطريق نحو قبضة حديدية للسلطة.

* أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الأول

عنوان الكتاب الرئيسي بلغته الأصلية:
Politicians and Rhetoric: The Persuasive Power of Metaphor

السيرة الذاتية للدكتور عبد النو خراقي:

الشواهد العلمية:

- الدكتوراه في العلوم الانسانية من جامعة نيوكاستل البريطانية عام (2003)
- الدكتوراه في علم اللغة الاجتماعي وعلم التداول الاجتماعي (Socio-Pragmatics) من جامعة محمد الأول بالمغرب عام (2000)
- الماجستير في علم الاجتماع اللغوي من جامعة نيوكاستل البريطانية عام 1995

نبذة عن النشاط الثقافي والعلمي:

- أستاذ التعليم العالي بجامعة محمد الأول (المغرب)
- رئيس قسم اللغة الإنجليزية وآدابها سابقا بجامعة محمد الأول (المغرب)
- أستاذ زائر بجامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا: كلية الترجمة واللغات الأجنبية (دولة الإمارات العربية المتحدة)
- أستاذ زائر بجامعة أيوا الشمالية بأمريكا
- محكم دولي لمجلة دولية وعضو في هيئتها الاستشارية تنشر بإنجلترا، و ألمانيا، والولايات المتحدة ، وعنوانها كالتالي:Journal of Politeness Research: Language, Behaviour, and Culture))
- عضو في مشاريع شتى أهمها تلك المتعلقة بقضايا المرأة.
- عضو في عدة لجان ثقافية
- شارك في عدة ندوات ومحاضرات دولية وأخرى وطنية.
- نشر له عدة مقالات وكتب في اللسانيات والتواصل: من بين كتبه التي نشرت له مؤخرا: كتاب (دراسة اللغة) في دولة الإمارات العربية المتحدة عام 2005 باشتراك مع عميد كلية الترجمة بجامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا، و كتاب (اللغة والهوية: قومية، إثنية، دينية) في دولة الكويت عام 2007 ضمن سلسلة عالم المعرفة. وهناك كتاب آخر قيد الطبع بعنوان: (دور الترجمة في التواصل الحضاري).
- يهتم بقضايا المرأة في النظامين الغربي والإسلامي
- يهتم حاليا بالترجمة باعتبارها أهم جانب معرفي في التعرف على الآخر.
- نشر له عدة أعمال مترجمة في المجال اللغوي، والسياسي والاقتصادي، ومنها ماهو قيد الطبع

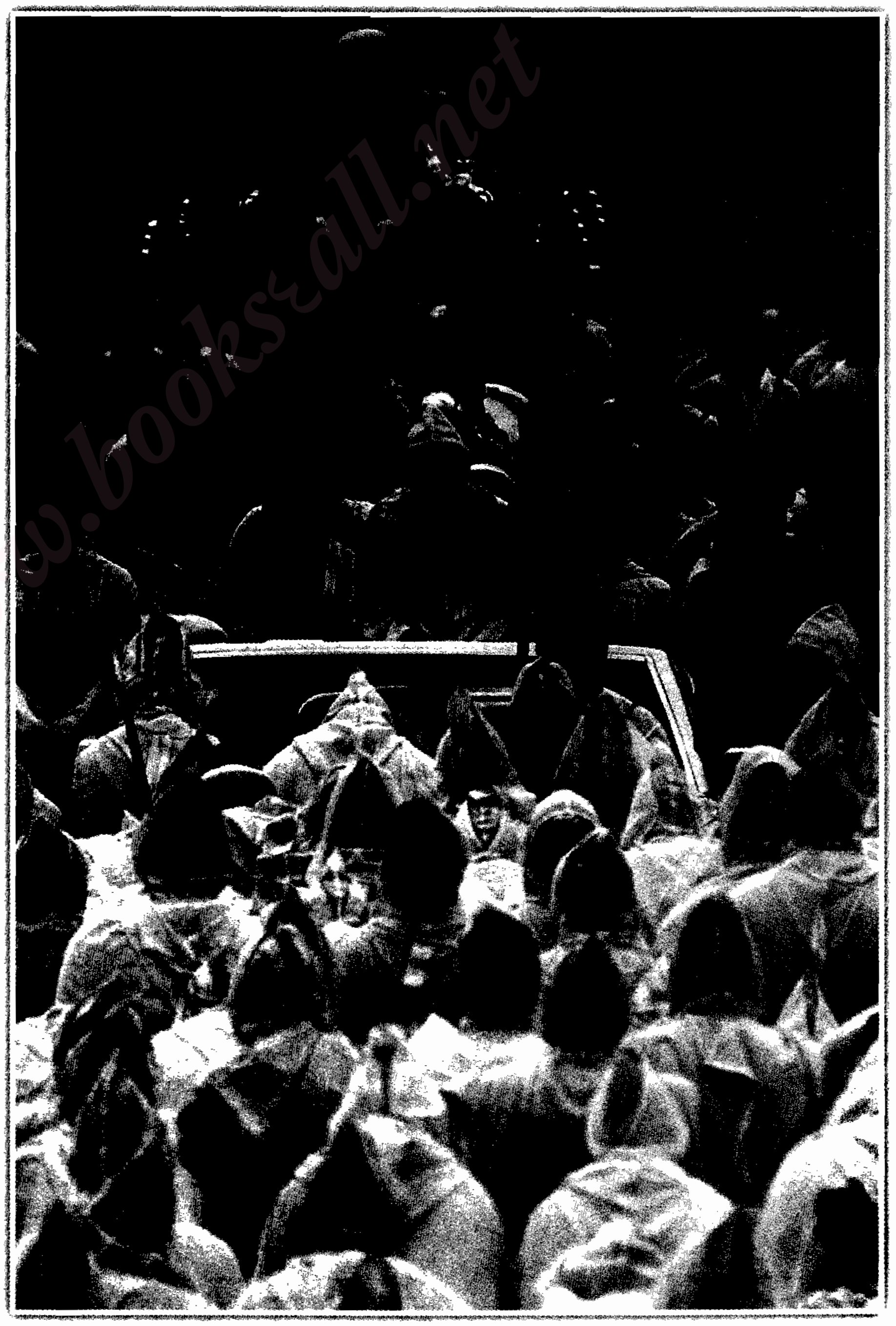
الحاصل أن تاريخ القانون الدستوري المغربي هو تاريخ إعادة صياغة مؤسسات تقليدية للتحكم في آليات العصر؛ وفي هذا يقول الراحل الحسن الثاني: «لقد انجزت شخصيا مشروع دستور للمملكة والذي سأعرضه عليك ليحظى بتصويتك... هذا الدستور الذي انجزته بيدي هو قبل كل شيء تجديد للبيعة المقدسة التي جمعت دائما بين الشعب والملك.

المقدس والطقس و السياسة

في بعض أوجه الاستعمال السياسي و القانوني للجسد بالمغرب

• بن احمد حوكا

بالرغم من الانتقادات العنيفة التي وجهت من طرف الحقول المعرفية المختلفة (فلسفة، علم الاجتماع، علم السياسة، الاقتصاد السياسي...) إلى الأسس التي قامت عليها الدستورانية الغربية؛ فقد استعاد القانون الدستوري كحقل معرفي موقعه في الدراسات السياسية والقانونية. وقد تزامن ذلك مع موجة الاستقلال السياسي لبلدان العالم الثالث. وفي هذا الإطار فقد لوحظ أن تسارع وثيرة دسترة الأنظمة الثالثية لم يكن منتوجا للصراعات الاجتماعية المطالبة بالحد من تعسفات الحكام واحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية ولكنه كان ظاهرة مرتبطة بالدرجة الأولى برغبة النخب التي استلمت مقاليد الحكم في التأكيد على الاستقلال وبالتالي فقد تم تسجيل اختلاف مهم بين الدسترة الثالثية والدستورانية الغربية على مستويين:



مستوى الشروط التاريخية التي تحكمت في بروز وإنتاج المعايير الدستورية.

مستوى الهدف من هذا الإنتاج: تقييد سلطات الحاكمين أو بالمقابل التأكيد على الاستقلال وتوسيع سلطات النخب الحاكمة لتحقيق التنمية.

ومما لا مراء فيه، فإن المغرب لم يشد عن تلك القاعدة. فقد تم الإعلان عن ميلاد أول دستور مغربي سنة 1962 والمقتبس شكليا من دستور الجمهورية الخامسة في فرنسا. وقبل رصد الارتباطات والجذور العميقة للقانون الدستوري المغربي وتمفصلاته الرئيسية، لا بد من اعطاء لمحة سريعة عن المعالم الأساسية لما يسمى بالدستور و القانون الدستوري.

I – ملاحظات أولية حول مفهوم الدستور والقانون الدستوري

*** في مفهوم الدستور.**

كل دولة أو كل تنظيم اجتماعي- سياسي، لا بد له أن يتوفر على مجموعة من المبادئ والقواعد العملية المتعارف عليها والتي تتكفل بمهمة تحديد هيكلة السلطة وآليات توزيعها ونمط اشتغال مؤسساتها. وهذه المبادئ غالبا ما تدخل دائرة المسلمات واللامفكر فيه حيث تصبح موضوع ايمان واعتقاد من طرف أكبر قدر من المجموعات الاجتماعية، ويكفي أن نستحضر بعض الأعمال في الإنتروبولوجيا السياسية لكل من Claude Rivière وG Balandier لتوضيح تلك الظواهر. ويمكن أن نطلق على هذه المنظومة المعيارية الضمنية أو الصريحة مصطلح الدستور.

ويبدو أن هذه الكلمة قد عرفت تطورا تاريخيا من عهد الإغريق أو حتى قبلهم؛ حيث نجدها متداولة في قواميس الفلسفة السياسية اليونانية (افلاطون: القوانين) و(أرسطو، le politique) وقد انتقلت الكلمة بعد ذلك إلى التداول اللغوي للجهاز الكهنوتي وكانت تدل على مجموعة من القواعد المنظمة لسير و اشتغال الأجهزة البيروقراطية للكنيسة الكاثوليكية: معابد، رجال الدين.... إلا أن الدستور بالمعنى الحديث والذي تشكل كموضوع للقانون الدستوري، مرتبط بالمد التحرري الذي ساد أوروبا وأمريكا الشمالية خلال

القرنين. حيث أنه ابتداء من عصر الأنوار سيتخذ الدستور معنى سياسيا (فصل السلط) وفلسفيا (التعاقد الاجتماعي) وبعدا حقوقيا ثوريا (حقوق الإنسان). إذ أصبح يرمز إلى العناصر التالية:

* الحد من الاستبداد.
* ضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتقييد سلطات الحاكمين بناء على أسس معيارية وقانونية واضحة.
* احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية.
* عقلنة السلطة السياسية.

والواقع أن هذا التحول في دلالة الدستور مرتبط بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وكذلك بالتغيرات التي طالت الخرائط المعرفية والثقافية للإنسان الغربي.وقد ارتبطت دلالة الدستور أيضا، في ظل هذه الشروط التاريخية، بفكرة التدوين[1] وذلك انطلاقا من قناعة سياسية لدى النخب الاجتماعية المتصارعة بأن المعايير القانونية المدونة أو التعاقدات السياسية المدونة، تشكل ضمانة أساسية ضد كل محاولة للعصف بالدستور كعقد ميلاد للدولة الحديثة. وقد جاءت أولى التدوينات الدستورية كما يلي:

– 1776 : تدوين دستور ولاية فرجينيا.

1781 ثم 1787: تدوين الدستور الفيدرالي للولايات المتحدة.

1791: تدوين دستور بولونيا.

1791: تدوين دستور فرنسا.

وبعد ذلك تتالت تجارب تدوين الدستور في الدول أخرى.

ويمكن أن نسجل ملاحظة أخرى وتتعلق بارتباط الدسترة الحديثة بإعلانات حقوق الإنسان إلى درجة الاختلاط؛ وقد اكتسى الدستور في هذا الشأن قيمة مركزية باعتباره قانونا أسمى يكرس ضرورة احترام حقوق الإنسان وبالرغم من تطور منظومة حقوق الإنسان في السنوات الأخيرة في شكل اعلانات مستقلة، حيث تجاوزت الدساتير الوطنية في اتجاه القانون الدولي لحقوق الإنسان ، الا أن أهمية التنصيص عليها في الدساتير يعني أنها أصبحت من المبادئ الدستورية الملزمة للنخب الحاكمة على مستوى احترامها ورعايتها بالتنفيذ من خلال ايجاد ضمانات سياسية وقضائية للحيلولة دون انتهاكها.

وكخلاصة أولية يمكن القول بأن الأوساط الأكاديمية المشتغلة على الوثائق الدستورية قد بلورت ثلاثة تعاريف للدستور:

التعريف القانوني الصرف: يحدد بموجبه الدستور كمجموعة من القواعد القانونية التي تتعلق بتنظيم عمل المؤسسات السياسية والسلطات العمومية وتسهر على تحديد وتوزيع الاختصاصات بينهما.

التعريف السياسي: الدستور كتعاقد سياسي تنص بنوده على شكل التنظيم السياسي للمجتمع ويضمن فصل السلط (تقييد السلطة) واحترام ممارسة الحقوق والحريات.

التعريف الاجتماعي: الدستور هو كل تعاقد اجتماعي معترف به، تبلور في خضم الصراعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وفي ظل وضع معين من النفوذ للقوى الاجتماعية (النخب) التي شكلت لنفسها الحق المادي والرمزي المشروع في قيادة المجتمع.

والحقيقة أن وجهات النظر المختلفة هذه لا تتناقض ولكنها متكاملة.

*** في مفهوم القانون الدستوري:**

عادة ما يطرح القانون الدستوري في معنيين.

معنى الدستور كما جاء سابقا في التعريف القانوني الصرف أي كمجموعة القواعد القانونية المدونة أو العرفية التي تنظم وفق منطق توزيعي وتراتبي عمل وسير المؤسسات السياسية.

القانون الدستوري كفرع معرفي للقانون العام، وفق التقسيم الفرنسي، يهتم بدراسة الدستور (كقواعد قانونية). وبينما كان القانون الدستوري في بداية نشأته يقتصر على دراسة الدستور كوثيقة تجسد القانون الأسمى، فقد اضطر إلى توسيع موضوعه خاصة مع التمايزات الهيكلية و التطورات المورفولوجية والوظيفية التي مست بنيان الدولة الحديثة؛ حيث اتضح أن مجموعة من القوانين التشريعية والتنظيمية والعرفية التي تنظم سير المؤسسات السياسية لا تتواجد برمتها في الدستور وهو ما حدا بالدستورانيين إلى جعل القانون الدستوري علما بدراسة الدستور والمؤسسات السياسية[2].

ومن جهة أخرى، ارتبط القانون الدستوري ليس فقط بالتحولات التاريخية التي شملت مختلف الحقول و الأنساق الاجتماعية ولكن أيضا بالتحولات الإبستمولوجية والتراكمات التي حصلت داخل حقل العلوم الإنسانية. فنشأة علم السياسة على سبيل المثال، لم تتم دون تأثير عميق على طرائق ومواضيع البحث في القانون الدستوري .حيث بدأنا لحديث عن أزمة القانون الدستوري وابتلاع مواضيعه من طرف علم السياسة.

و هناك وجه آخر من التحولات و يتعلق بارتباطاته بإشكالية الحريات الأساسية وحقوق الإنسان. إذ لم يعد الدستور يقتصر على توزيع السلط وتحديد خطوط الاختصاص، بل أصبح مجموعة من القواعد القانونية السامية التي تكرس احترام الحريات والحقوق من خلال التكريس الدستوري أو القانوني للضمانات القضائية؛ حيث ستظهر آلية تسمى بمراقبة دستورية القوانين توكل لمؤسسات مختلفة حسب المنظومات الدستورية المختلفة. هذا التوجه الجديد للقانون الدستوري والذي يسميه الفقهاء (la juridicisation du droit constitutionnel) : جعل منه فرعا معرفيا يضيف إلى اهتماماته دراسة التأويلات و التطبيقات القضائية للقواعد الدستورية (الاجتهاد القضائي الدستوري) والتعليق عليها. بحيث بدأ يطغى استعمال الجهاز المفاهيمي القضائي-القانوني على حساب المقولات السياسية، droit constitutionnel (comme un droit jurisprudentiel) مما أدى إلى ضعف الجانب السياسي في الانشغالات المعرفية للقانون الدستوري؛ هذا الجانب الأخير الذي تصدى له علم السياسة.

II- الفضاء الدستوري المغربي وإرث التقاليد السياسية المقدسة

ابتداء من سنة 1962 شرع المغرب في تدشين مسلسله الدستوري. وقد تكون آنذاك انطباع داخل الأوساط الفقهية خاصة داخل الأوساط الغربية بأن دسترة الملكية قد أدخل المغرب عهدا جديدا هو عهد الديمقراطية والاحتكام إلى الضوابط الدستورية[3]. في ظل هذه الموجة، انبرى العديد من المهتمين بالشؤون الدستورية بعقد مقارنات مكثفة بين الدستورين المغربي والفرنسي مع الإطناب في دراسة سلطات الملك المغربي وصلاحيات الرئيس في فرنسا.

والحقيقة أنه إذا كانت هذه الدسترة تعني الشيء الكثير بالنسبة للفقه الدستوري وذلك باعتبارها انتقالا من مرحلة ما قبل الدستور إلى مرحلة الدستور مع ما يتبع ذلك من تحديد لمجال الاختصاص وتقييد سلطات الحاكمين، فإنها من الناحية السوسيولوجية لا تعدو أن تكون مجرد إفراز لعلاقات القوة السائدة في المشهد السياسي، وتعكس الرغبة الجامحة للسلطة في تقنين هذه العلاقات وإحاطتها بسياج يسمح لها بالتوقع وكبح جماح التناقضات المحتملة[4].

فالمؤسسة الدستورية المغربية قد ابتعدت منذ البداية عن مسار فصل السلط لتسكن إلى ممارسة تقليدية قوامها حكم الإمامة الذي يجعل من أمير المؤمنين وظيفة مقدسة تسمو على الدستور الوضعي.

وقد أدى هذا إلى انفصام القانون الدستوري المغربي عن العالم المفاهيمي للدستورانية الغربية ليغدو مجالا تسكنه عناصر مقدسة. مما يفسر ضعف حمولته القانونية مقابل تبوأ المقدس الذي يرمز إلى الأصل التاريخي للنظام مكانة الصدارة في الممارسة السياسية المغربية؛ وقد ساعدت هذه الممارسة على الانمحاء التدريجي للانطباعات الأولى خاصة مع ظهور البوادر التي ترمز إلى خصوصية الثقافة السياسية المؤسسة للدستور المغربي(5). والواقع أن المحللين لم يقدروا حق التقدير إدماج بعض البنود ذات الحمولة الرمزية-الدينية داخل الدستور واعتبروها مجرد بنود تشريفية لا أقل ولا أكثر. وذلك بالرغم من أن خطابات الملك كانت من جهة موازية لا تتردد بالتذكير بالمقدس الدستوري (إمارة المؤمنين كمثال)؛ ولكنها كانت تحتفظ به كذخيرة قابلة للاستعمال في أي وقت من الأوقات. ولعل المتتبع لهذه الخطابات التي تعكس تصورات الملكية حول نفسها وموقعها، سيقتنع بأن العاهل المغربي يمكن أن يفعل ما يشاء وبأن سلطاته تمتد إلى جميع الميادين[6]. وهو ما يسمح بالقول بأن الملكية المغربية ملكية مطلقة ولكن مع وقف التنفيذ. وربما يعود عدم اهتمام الباحثين بالمقدس الدستوري قبل الثمانينات إلى عدم أخذ الخطابات الملكية مأخذ الجد والتروي في تحليل و قراءة النظام السياسي.

والحاصل أن تاريخ القانون الدستوري المغربي هو تاريخ إعادة صياغة مؤسسات تقليدية للتحكم في آليات العصر؛ وفي هذا يقول الراحل الحسن الثاني: «لقد أنجزت شخصيا مشروع دستور للمملكة والذي سأعرضه عليك ليحظى بتصويتك... هذا الدستور الذي أنجزته بيدي هو قبل كل شيء تجديد للبيعة المقدسة التي جمعت دائما بين الشعب والملك[7].

وبهذا لا يبدو أن مجيء القانون الدستوري يعبر عن قطيعة مع الماضي السياسي والمؤسساتي للمغرب. فهو ليس قانونا ثوريا ولا قانونا مؤسسا لبنية سياسية جديدة[8] ولكنه قانون حرص على الجمع بين نموذج حكم يجعل للماضي امتدادا حاسما في الحاضر. وهذا ما يسمح للمقدس الإيديولوجي بأن يظهر في حلة جديدة ومقننة نسميها بالمقدس القانوني؛ في هذا الإطار يقول الحسن الثاني: «لقد أعددنا بدقة مشروع الدستور الذي استلهمت مبادئه وأهدافه من الدين الذي نعتنقه، والتقاليد المقدسة التي نتشبث بها والواقع الذي نعيشه»[9].

والملاحظ أن قيمة التقاليد داخل النظام القانوني المغربي تحول الدستور المكتوب إلى قانون خيالي بمجرد إثارة

قواعد الشرع مع ما يتبع ذلك من حضور للثقل الإيديولوجي الإسلامي الذي يجعل من العاهل المغربي مصدرا للتأويل ومرجعية قانونية أسمى. وقبل التطرق إلى تحليل هذه الأبعاد، لا بد من ابداء بعض الملاحظات المفاهيمية والمنهجية :

ملاحظات مفاهيمية

* مفهوم البيعة: ليس من السهل تحديد معنى البيعة بشكل موضوعي باعتبار أن كل تعريف ليس منزها عن المواقف الإيديولوجية التي يتبناها كل طرف داخل الحقل السياسي؛ كما أن كل تعريف يرتبط بالموقف المعرفي الذي يجب تبنيه من مؤسسة البيعة:

1- هل سنتساءل كيف يجب أن تكون البيعة ووفق أي نوع من فقه السياسة؟.

2- أو كيف تمارس البيعة في الواقع؟.

الموقف الأول: يعبر عن وجهة النظر التي ترى في مؤسسة البيعة ميثاقا تعاقديا يحدد حقوق الرعية وواجباتها وحقوق الراعي وواجباته (حفظ الدين، حماية سيادة البلاد وتحصينها إقامة العدل والمساواة، والإحسان والرفق بالرعية) مقابل (واجب الطاعة – واجب النصرة).

الموقف الثاني: هناك شبه اجماع بين الباحثين في علم السياسة بأن البيعة في الواقع السياسي هي عقد ولاء وخضوع وغالبا ما كانت تذيل بإمضاءات المبايعين وتوثق بالشهادات العدلية؛ كما كانت تعلق في الأماكن المقدسة كالمساجد والأضرحة.

* مفهوم الفضاء الدستوري: يحيل هذا المفهوم إلى الدستور كوثيقة يمكن التمييز داخلها بين مجالين تراتبيين: مجال تقني مستوحى من الحداثة الدستورية الغربية؛ ثم مجال التقليد الذي يستمد جذوره الإيديولوجية والفقهية من مؤسسة البيعة.

* المقدس الدستوري: نقصد به وضعية الملك كمرجعية قانونية أسمى و التي تضرب بجذورها في التقاليد السياسية المقدسة وتعلو القانون الوضعي وقنواته الشعبية؛ إذ بإمكان تلك المرجعية الغاء أو سن قوانين جديدة، وتحديد محتوى المفاهيم السياسية والقانونية بشكل يؤدي في أحيان عديدة إلى العصف بمقتضيات الدستور الوضعي.

ملاحظات منهجية

-في البداية لا بد من ملاحظة أن هناك مجموعة من الحقول المعرفية التي اشتغلت ولازالت تشتغل على موضوع النظام السياسي المغربي وهندسته الدستورية (العمل الصحفي، الفقه الدستوري، علم السياسة) وقد اخترنا أن نعالج هذا الموضوع من خلال المرور عبر حقل معرفي مغايرللحديث عن ظاهرة الدسترة بالمغرب؛ وذلك بالنظر إلى أهمية الأدوات المفاهيمية والمنهجية التي تبلورت في علم الاجتماع الديني للسياسة:(Sociologie religieuse du politique) والكفيلة بمناقشة التمفصلات الخارجية والداخلية للفضاء الدستوري المغربي كفضاء يسكنه المقدس. ونذكر هنا بالقيمة العلمية للزوج المفاهيمي الكلاسيكي: المقدس / المدنس في دراسة النص الدستوري المغربي؛ وإن كان نقل هذا الزوج من حقل علم الاجتماع الديني يتطلب اجراء تعديلات وتصحيحات دلالية و مفهومية تتوافق والمنهج المقترح. ولكن لابد من تحذير ابستمولوجي في هذا الإطار وهو أن هذا الاختيار المنهجي والمفاهيمي لا يدعي التعبير عن مجمل ابعاد الثقافة السياسية الدستورية للنظام السياسي المغربي؛ إذ أن هناك أبعاد اخرى لا يستهان بها في تشكيل ملامح الكيان السياسي الدستوري ببلادنا واقتصارنا على معالجة بعد واحد ليس سوى اختزالا منهجيا.

في جنيالوجيا القانون الدستوري المغربي: قراءة في تقليد البيعة

تسعى الملكية الى إعادة إنتاج خطاب رسمي يستمد قداسته من موروث تاريخي ويركز على تأويل الإسلام في اتجاه يضمن استمرارية علاقات الخضوع. وقد ظل الإسلام المرجعية الأساسية للثقافة السياسية ببلادنا من خلال مساهمته في تحديد الإطار الفلسفي والثقافي الذي تتحدد بموجبه علاقات القوة بين الملك ورعيته.

ويلاحظ أنه بالرغم من اختلاف السياقات التاريخية والسياسية التي تندرج فيها بيعتا الحسن الثاني لسنة 1979 ومحمد السادس لسنة 1999 وبالرغم أيضا من بعض الاختلافات الشكلية والبلاغية، يمكن افتراض وجود بنية أساسية تشكل مقاما مشتركا تتوارثه أغلب نصوص البيعة.[10]؛ وبذلك لا يبدوا أن المقاربة البنيوية لبعض النماذج ستكون مجحفة في حق النصوص الأخرى التي تضرب بجذورها في الماضي السياسي للمغرب؛ فحتى الوثائق التي أشتغلنا عليها تحتفظ بصيغة تقليدية تعود إلى الأزمنة الأولى للإسلام ولا تمت بصلة إلى الرهانات السياسية الحقيقية التي يواجهها المجتمع السياسي المغربي في فجر الألفية الثالثة.

والواقع أن قراءة أولية في نصوص البيعة تكشف عن حمولة دينية تلزم الجميع بالطاعة والولاء لولي الأمر وتسمو بالخضوع إلى مرتبة الفرض الديني الثابت. إذ يحرص محرروها على البحث في النصوص المقدسة (القرآن والسنة) عن أسانيد دينية يقحمونها في هذا النوع من المواثيق.

وتستهل بيعة محمد السادس محتواها بآيات مستوحات من القرآن الكريم؛ قال تعالى: « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه فسنوتيه أجرا عظيما» وقال سبحانه: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» ويضيف النص حديثا نبويا بليغ الدلالة « من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة الجاهلية» .

وفي بيعة الحسن الثاني السابقة الذكر، تم اللجوء إلى ثلاثة أحاديث تذكر المؤمن بالطابع الشرعي لمؤسسة البيعة: قال (ص): «إذا مررتم بأرض ليس فيها سلطان فلا تدخلوها إنما السلطان ظل الله في الأرض فمن غشه ظل ومن نصحه إهتدى».

ولا تخلو هذه النصوص من عبارات تكرس وضعية التبجيل الذي يتمتع به الملك. ونجد في بيعة الحسن الثاني ما يلي: «وصلى الله تعالى وسلم عليه (على الرسول) وعلى آله الذين نور الله بهم هذا العالم تنويرا وأتاهم جل جلاله ملكا مبينا» أما على مستوى الألقاب فنلاحظ استعمالات متضاربة «سلطان، إمام، أمير المؤمنين، أمير المسلمين، صاحب الجلالة والمهابة...إلخ».

في ظل هذا الزخم الديني الذي يرزح تحت ثقله كاهل البيعة المغربية، يبدو واضحا أن حضور الله والرسول بشكل مكثف يتجاوز وضع الشاهدين الرمزيين على المبايعة. فالاعتماد على النصوص المقدسة لإبراز الطابع الشرعي للخلافة يجعل منهما طرفين في العقد وذلك بشكل يسمح لهما من ناحية بتحميل الخليفة مسؤولية تنفيذ الناموس الإلهي، و من ناحية أخرى بإلزام الرعية بالطاعة والولاء. وبالرغم من محاولة النصوص التطرق إلى ضرورة الخلافة من الناحية الدنيوية، فإن الحيز الوثائقي الذي يحتله مجال الشرع يقلب الميزان لفائدة الأدلة المقدسة. والواقع أن الخضوع الكامل لله في هذا المعنى يفرض الخضوع للحاكم. فالتسليم بخلافة الله في أرضه يسمح بالمزاوجة بين طاعة الله وطاعة ولي الأمر من جهة؛ ومن جهة أخرى يعطي معان ومبررات معقولة لعلاقات التفاني في السمع والطاعة. ومن هذا المنطلق يمكن أن ندرك عبارة عبد الله كنون بأن العلماء هم آخر من يخلع على عاتقهم طاعة ولي الأمر.

فالبيعة إذن ضرورة دينية قبل كل شيء؛ واجب ديني قبل أن يكون واجبا مدنيا وفي العمق حقا إلهيا وليس تعاقدا سياسيا. وما دامت كذلك، فهي تؤسس لمنزلة الملك كأمير المؤمنين الذي يستند إلى الدين كنظام معياري يبرر الأحقية في الملك. وتتمتع هذه المنزلة بفعل أصولها، بقدرة فائقة على صنع ثقافة سياسية قوامها الإجماع؛ حيث يغدو الشعب بموجبها جماعة من المؤمنين لا يمكن أن تتحمل الانشقاق بأي شكل من الأشكال. ويبدو أنه لا مكان داخل هذا الحقل للمعارضة السياسية بالمعنى الحقيقي للكلمة.

وهناك ميزتين على الأقل لهذه الثقافة السياسية (الإجماع) التي تؤسس لها البيعة المغربية.

* إقصاء الوسائط بين شخص الملك والرعية لصالح شرعية بدون وساطة وهو ما يجعل من البرلمان المغربي مجرد أداة للاستشارة[12].

* إن الإجماع يؤسس رؤية للمجتمع المغربي تجعل منه مجتمعا تقليديا يقوم على التشابه بين الأفراد والروابط المقدسة وتلعب فيه الأعراف وروابط الدم دورا مهما على مستوى تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية و هي رؤية تفتقر إلى المصداقية السوسيولوجية بفعل التطورات التي تشهدها الخريطة الاجتماعية بالمغرب (تجاوز التقسيم الجنسي للعمل، تراجع الدين على مستوى قولبة الحياة الاجتماعية...إلخ) [13].

ب: البنية الهرمية للفضاء الدستوري المغربي بين التعالي والدونية

يمكن الافتراض بأن خطاطات الفعل ومنظومات الإدراك والتقسيم والتصورات ذات الطابع السياسي، قد تسربت من السجلات الإيديولوجية والطقوسية لتقليد البيعة لتسكن مجال القانون الوضعي. والحقيقة أن هذا الافتراض تزكيه خطابات الملك ككيان قانوني. ويمكن للملاحظ المشتغل على الوثيقة الدستورية أن يميز فيها بين فضاءين:

فضاء مقدس وفضاء مدنس.

* مجال المقدس: وهو محاط بالتحريم والقدسية ولا يمتلك أي فاعل سياسي كيفما كان وزنه وجرأته، القدرة على الاقتراب منه؛ ويبقى اقتحامه محصورا على صاحب الجلالة.

* مجال المدنس: ويرمز إلى القواعد الدستورية الأخرى الموضوعة رهن الاستعمال والتدنيس و الاقتحام من طرف معظم الفاعلين السياسيين. ففي الوقت الذي يؤكد فيه الدستور الفرنسي بأن فرنسا دولة علمانية[14]، تؤكد الفقرة الأولى من ديباجة الدستور المغربي على أن المملكة المغربية دولة اسلامية. وبصرف النظر عن تعدد الوظائف التي يؤديها المقدس الدستوري، ونظرا للعلاقة الوطيدة بين الإسلام والملكية، فإننا سنعمل على جرد البنود التي تؤشر على حضور المقدس داخل أعلى نصوص القانون الوضعي تراتبية.

ففي مشروع دستور 1908 نجد في الباب الأول المتعلق بالدولة والدين بأن

اسم الدولة هو الدولة الشريفة دينها الإسلام ومذهبها الشرعي هو المذهب المالكي.

وجاء في باب السلطان ما يلي: السلطان إمام المسلمين و حامي حمى الدين والطاعة له واجبة والاحترام لذاته مفروض لأنه وارث البركة وهو غير مسؤول بأمر من أمور دولته لا داخليا ولا خارجيا.

ويؤكد الفصل التاسع بأن الاحترام والتوقير أمر واجب في حق أفراد الأسرة الملكية وثروتها وأموالها. هذا وينص البند 54 على أن مجلس الشرفاء يجب عليه أن يرفض كل قرار يتضمن أحكاما تمس الدين الإسلامي أو تضر بمصالح السلطان.

وقد اسرعت الحماية الفرنسية في وأد هذا المشروع قبل أن يرى النور؛ وكان ينبغي انتظار سنة 1962 ليتوج المغرب بمسلسل دستوري كانت أهم محطاته من اخراج الراحل الحسن الثاني. ونظرا لأن بنية المقدس تبدو ثابتة لا تتغير عبر الدساتير التي عرفها المغرب انطلاقا من هذا التاريخ فإننا سنكتفي بالأشتغال على دستور سنة 1996 قصد رصد مؤشرات قداسة العاهل.

* المؤشر الأول: «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية. «الفصل 6.

* المؤشر الثاني : الفصل 19: «الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضمان دوام الدولة واستمرارها وهو حامي حمى الدين.»

* المؤشر الثالث : الفصل 23: «شخص الملك مقدس لا تنتهك حرمته. والملاحظ أن هذا المؤشر الذي يعبر عن القداسة الشخصية للملك كان غائبا في دستور 1962ولكن بعد حالة الاستثناء والأحداث التي عرفها المغرب إبان الستينات، سارع العاهل المغربي إلى إضفاء مزيد من الحصانة على شخصه أبتداء من دستور 1970».

* المؤشر الرابع : الفصل 28 « للملك أن يخاطب البرلمان أو الأمة ولا يمكن أن يكون مضمون خطابه موضوع أي نقاش».

* المؤشر الخامس: الفصل 39: « لا يمكن متابعة أي عضو من أعضاء البرلمان ولا البحث عنه ولا إلقاء القبض عليه ولا اعتقاله ولا محاكمته بمناسبة إبدائه لرأي أو قيامه بتصويت خلال مزاولته لمهامه ما عدا إذا كان الرأي المعبر عنه يجادل في النظام الملكي أو الدين الإسلامي أو يتضمن ما يخل بالاحترام الواجب للملك»

* المؤشر السادس: الفصل 106: «النظام الملكي وكذلك النصوص المتعلقة بالدين الإسلامي لا يمكن أن تتناولهما المراجعة».

إن الفحص المتأني لهذه المؤشرات يسمح للملاحظ بالتمييز بين قداسة الملك الشخصية، والتي يكرسها دستوريا الفصل 23 وطقوسيا مجموعة من آيات الولاء التي يستوجبها الوقوف في حضرته ، وقداسته الوظيفية التي يكرسها الفصل 19.

ويبدوا أن فلسفة القانون الوضعي داخل الدستور لا تختلف عن الرمزيات التقليدية، بحيث غالبا ما يتدخل جسم الملك المعنوي / الوظيفي مع جسمه المادي المقدس (ف 23).

من الواضح أن مؤشرات قداسة العاهل المغربي في الصرح الدستوري لا تنسجم انسجاما تاما مع مقتضيات سمو الدستور وتقييد إرادة الحاكمين؛ فالفصول التي قمنا بجردها في الفقرة السابقة تنتمي لا إلى عالم الدستورانية الغربية ولكن إلى دستور ضمني مستمد من التاريخ والتقاليد المقدسة.

وقد جاء البند (19)، عماد الدستور المغربي، لإقحام هذه المبادئ المقدسة داخل الدستور المكتوب[15].

والملاحظ أن مقتضيات الدستور الأول (الضمني) لا يمكن أن تشملها المراجعة بأي شكل من الأشكال، كما أنها تضمن امتدادا قانونيا للثقافة الاجتماعية وجوهرية السلطة الملكية[16]. هذا وتكرس هذه المقتضيات مبدأ سمو الملكية مقابل دونية الدستور المكتوب.

فإذا كان سمو الدستور في الأنظمة الغربية يعني بأن جميع المؤسسات الدستورية و السياسية تنضبط بمقتضياته وتعمل على احترامها فإن إستقراء المحطات السياسية الأساسية ببلادنا تكشف عن سمو المؤسسة الملكية. إذ يعتبر الملك فوق الدستور لأنه بكل بساطة سابق عليه من خلال احتكاره لسلطة وضع الدستور واستبداله متى شاء. وبعبارة أحد السياسيين: «في الدستور المغربي هناك أصل ثابت، مرجعية قانونية أسمى وهناك مجموعة من الوظائف التي تشكل امتدادا له»[17].

فالملك بوصفه أميرا للمؤمنين يعد مرجعية قانونية سابقة على القانون الوضعي برمته، وقد كتب محمد أشركي بأن الظهير كشكل من أشكال القرار الملكي كان دائما تشريعيا من الناحية التاريخية. أما عبد اللطيف المنوني، فيرى بأن عراقة وأصالة السلطة الملكية لا تنبثق من البنية الدستورية المدنسة؛ فالأسبقية القدسية للعاهل تجعل منه مرجعية يمكن أن تعصف بالقانون الوضعي المغربي في كل لحظة. ويمكن الجزم بأن الوعي بهذه العراقة هوما دفع بالتشكيلات السياسية إلى تبني مواقف أكثر واقعية والتحول إلى الانخراط في العمل السياسي المشروع [18].

والواقع أن تمثلات المغاربة لهذه المنزلة عند الملك هو الذي يفسر لجوء بعض التشكيلات السياسية إلى التحكيم الملكي وذلك عوض تحريك المساطر الدستورية[19]. فقد لجأت بعض الهيئات السياسية في أواخر يونيو 1977 إلى طلب تحكيم الملك في قضية ترشيح لوائح مستقلة لعضوية مجلس المستشارين دون اللجوء إلى الغرفة الدستورية.

وتؤكد الخلافات حول تأسيس الجمعية التأسيسية على منزلة الملك كوظيفة قانونية أسمى. فقد كتب رضا اكديرة ممثل ايديولوجيا النظام آنذاك: « الجمعية التأسيسية لم تكن ممكنة في المغرب؛ لأنه من الناحية المنطقية كان من الواجب منح هذه الجمعية السلطة العليا التي هي في حوزة جلالته. وكان الواجب بمجرد اجتماعها أن يستقيل جلالته من مهامه لكي تكون هذه الجمعية منطقية مع نفسها»[20].

والحقيقة أن العاهل المغربي غير مستعد للتنازل عن صلاحياته الزمنية والروحية، لأن الإسلام على حد تعبيره لا يسمح له بذلك. كما أن الشعب لا يمكن له أن يفهم لماذا لا يحكم الملك. فهذا الأخير باعتباره مرجعية أسمى في التشريع يشكل ضمانة كبرى تحول دون صدور قوانين مخالفة للشريعة الإسلامية؛ هكذا تقول الايديولوجيا الدينية الرسمية بالمغرب في شخص عبد الكبير العلوي المدغري أثناء حديثه عن علاقة البيعة بالدستور[21]. والشيء المثير للانتباه هو أن الاجتهادات الفقهية قد ساهمت بدورها في تأكيد الطابع القدسي لمؤسسة الملك؛ إذ تعمل على تحليل النص الدستوري في اتجاه يجعل من السلطة الملكية سلطة مقدسة. وبهذا تساهم في ايجاد تسويغات فقهية تضفي المشروعية على سلوكات العاهل التي يمكن أن تذهب إلى حد خرق مقتضيات الدستور الوضعي.

والحاصل أن التأويل الفقهي ليس عملا علميا منزها عن المصالح ولكنه إرادة ترتبط بالمؤول وطموحاته الاجتماعية ثم بطبيعة علاقات السيطرة بين القوى الاجتماعية. وبهذا يساهم الفقه في تجاوز الملكية للقانون الوضعي الذي وضعته هي نفسها وفي إعادة الإنتاج المستقل للخطاب القانوني للسلطة السياسية[22].

إن المتتبع للوقائع السياسية في المغرب منذ الاستقلال سيسجل بأن مؤسسة إمارة المؤمنين لا تقف عند حد الإقرار بالخصائص التاريخية للشخصية السياسية المغربية بل تعدت ذلك لتغطي الحياة السياسية؛ و يتجلى ذلك فيما يلي:

– منح الحصانة لقرارات الملك: حيث كانت إمارة المؤمنين بمثابة المرجعية التي استعملها القضاء لإضفاء القداسة على الظهائر الشريفة الصادرة عن الملك ولا شك أن هذه المسألة لا تخلو من دلالات عميقة تتعلق بفكرة عصمةالملك والصواب الأبدي لقراراته.

– هيكلة الحقل الديني: حيث تم اللجوء إلى الفصل 19 لمواجهة خطر الحركة الأصولية وإعادة هيكلة دور العلماء وحل اشكالية المطالب النسوية المتعلقة بعصرنة المدونة.

– مواجهة الحركات والأحزاب اليسارية: استخدمت إمارة المؤمنين لمواجهة هذه التيارات التي كانت تطمح إلى تقليص صلاحيات الملك وتطالب بملكية برلمانية على الشاكلة الإنجليزية. وتم الاعتماد أيضا على هذه المرجعية لحل اشكالية انسحاب الفريق البرلماني الاتحادي سنة 1681 من البرلمان، حيث تبرأ العاهل المغربي من هؤلاء النواب واعتبر ذلك بمثابة خروج عن ميثاق البيعة.

– سد الفراغ التشريعي: لقد شكل ظهير 14 أكتوبر 1983 مناسبة سانحة للتأكيد على صلاحيات الملك لممارسة السلطة التشريعية وذلك بوصفه أميرا للمؤمنين وقد كان اللجوء صريحا إلى الفصل 19 لتمكين الملك من سد الفراغ التشريعي الناجم عن تأجيل انتخاب مجلس النواب. ويسجل هذا الظهير تكريسا واقعيا لغياب نظرية فصل السلط على مستوى قمة الهرم السياسي بالمغرب[23].

ج-الوظائف الطقوسية لمؤسسة البيعة: الجسد على محك سلطة البلاط

إن المقدس بمعزل عن الطقوس التي تحدد ممارسته قد لا يعني أي شيء وقد يبقى مجرد فكرة ميتافيزيقية في مهب الريح. و تلعب الضوابط الطقوسية دور الموصل بين المقدس المتعالي ومن يمتثلون له من البشر، معبرين من خلالها على تحزبهم وانجذابهم إليه أو الابتعاد منه بما فيه الكفاية. والملاحظ أن المؤسسة الملكية لا تدخر جهدا في الانخراط والحفاظ على المعادلة الطقوسية وغالبا ما تكون موضوعا لهذه الممارسة. إذ أن المؤسسات الملكية في جميع البلدان تبقى قبل كل شيء مؤسسات طقوسية. ولا يسع الباحث في هذا الإطار إلا أن يسجل بأن المشهد السياسي المغربي يزخر بالعديد من القواعد والصيغ التفاعلية التي تكرس قدسية العاهل المغربي. حيث يبدأ كل لقاء مع الملك بالانحناء وتقبيل اليد؛ وتتميز المناسبات الدينية والوطنية بالانحناء الجماعي أو الفردي لكل من أريد له يقترب من الأعتاب الشريفة.

ولا تعد هذه المراسيم مجرد شكليات بسيطة ولكنها تدخل في ممارسات الحكم وثنايا الثقافة السياسية. وتبدل دار المخزن

كل ما في وسعها لنشر هذا المنطق؛ وتتحكم في عملية الانتشار هذه، الموارد المالية القابلة للتوزيع بحيث كل ما توفرت هذه الأخيرة كلما اتسعت دائرة الامتثال الطقوسي الذي تفرضه ثقافة النظام[24].

وتشكل مراسيم تجديد البيعة والولاء التي تقام كل سنة في ظل الاحتفالات بعيد العرش مظهرا من مظاهر التكريس الطقوسي للسلطان السياسي بالمغرب. إذ تسهر دار المخزن أشد السهر على إخراج مشهد تتخلله اجتهادات جماعية رائعة؛ ففي ساحة كبيرة تصطف جماعات المبايعين وهم لابسون جلابيب بيضاء تفيد أن الجميع يعيش هذه اللحظة على إيقاع التقاليد وعند الإعلان عن قدوم الملك ترتفع الحرارة داخل الصفوف ويعتري الاستعداد قلوب الجماهير المصطفة وتثار مشاعرهم أيما إثارة.

وقد قمنا بوصف حفل تقديم الولاء الذي جرى بقصر مارشال بطنجة 2002 وذلك في حدود ما تسمح به الصور المنقولة على شاشة التلفزة:حيث يتقدم الملك نحو جماعة من المبايعين ممتطيا جوادا أسود، يحيط به الخدم من كل ناحية ما عدا الأمام، وتعلوه مظلة حمراء يتكلف أحدهم بحملها. وعند وقوفه أمام الصفوف ينحني المبايعون راكعين مرددين عبارات تدل على ولائهم. ثم سرعان ما يتفرقون تاركين المجال أمام الموكب الملكي الذي يجد نفسه أمام مجموعة أخرى. وتمثل كل مجموعة جهة من جهات المغرب وكانت منطقة الجنوب هي الأولى التي أدت مراسيم الولاء.

والملاحظ أن تقديم الطاعة والولاء يتم عن طريق الانحناء خمس مرات ويرافق كل انحناءة صوت (نجهل مصدره) يرن بالعبارات التالية: 1) « الله ايعاونكم كالكم سيدي. 2) الله يصلحكم كالكم سيدي. 3) الله يرضي عليكم كالكم سيدي. 4) ولاة وعمال وقياد، الله يصلحكم ويرضي عليكم كالكم سيدي.5) تلكاو الخير كالكم سيدي.»

وهناك فرق من خدم القصر تفصل بين صفوف المبايعين وتردد: «انعام سيدي» أثناء كل انحناءة.

ويؤكد التنظيم الفني المحكم لهذه المراسيم بأن طقوس البيعة لا تخلو من المعاني والدلالات، وتبقى الغاية الأساسية المراد تبليغها من الحفل هو التأكيد على فعالية آلة الحكم والتباهي بشرعية أزلية دينية تعلو الشرعية المدنية مقاما وأمدا.

ويستشف الملاحظون بأن هناك حرصا شديدا على أن يبقى جوهر المراسيم مصانا ولا يمس التجدد سوى بعض العناصر الهامشية[26]. والحقيقة أن الملكية المغربية ما فتئت تحافظ على العديد من الرموز التي تشير إلى عظمة الملك؛ وفي هذا الإطار يشكل كرسي العرش والمظلة الحمراء وسيلتين مهمتين لإضفاء القدسية على صاحبهما؛ كما أن امتطاء الجواد الأسود يؤدي به إلى التموقع فوق الحاضرين وهي وضعية لا تخلو من دلالة خاصة إذا كان جميع من يحيطون به راجلين. وبالرغم من أن النظام السياسي المغربي يمكن أن يبدو كمستنقع راكد يطغى عليه السكون فإن آليات تقديم الولاء تقطع هذه السكونية على الأقل مرة كل سنة رامزة إلى التجدد السياسي من خلال إنتاج شحنات وجدانية تساهم في خلقها الأجواء الاحتفالية ومعالم الزينة التي تواكب تخليد عيد العرش.

ورغم رحيل عبد الرحمان بن خلدون إلى حياة البرزخ منذ ما لا يقل عن خمسة قرون، وبالرغم من عدم تخصيصه لمسألة البيعة ما لا يتجاوز صفحة واحدة، فإن ما كتبه بشأن مراسيمها والطقوس الاحتفالية التي ترافقها كان كافيا لإثارة غيض الحسن الثاني. فقد كتب العلامة المغاربي بأن هذه الطقوس تضرب بجذورها في التقاليد الكسروية التي تقدس الملوك وتضعهم فوق بني البشر (تقبيل اليد، الرجل، الأرض) وبالتالي لا تمت بصلة إلى ما يفرضه الواجب الشرعي[28].

ولعل هذا الموقف هو الذي يبرر قول الحسن الثاني في حق العلامة المغاربي في أطار جواب على سؤال احد الصحافيين الفرنسيين: « في البداية أقول إن ابن خلدون وإن كان مؤسس علم الاجتماع فإنه عاش حياة مضطربة وكان سياسيا غير ناجح، وكان يدخل السجن في كل عاصمة يحل بها فلا يمكن للمرء في نفس الوقت أن يكون عالم اجتماع وفقيها ملما بالشريعة الإسلامية ومثيرا للفتن[29].

إن قراءة متأنية للمادة 20 من القانون الدستوري المغربي التي تنص على ما يلي: »عرش المغرب و حقوقه الدستورية تنتقل بالوراثة الى الولد الذكر الأكبر سنا من ذرية جلالة الملك الحسن الثاني،ثم الى ابنه الاكبرسنا وهكذا ما تعاقبوا،ما عدا إذا عين الملك قيد حياته خلفا له ولدا آخرمن أبنائه غير الولد الاكبرسنا، فان لم يكن له ولد ذكر من ذرية الملك فالملك ينتقل الى اقرب أقربائه من جهة الذكور ثم الى ابنه طبق الترتيب و الشروط السابقة الذكر»

يمكن أن تدفع المهتم بالشؤون السياسية إلى التساؤل حول استمرار تأبيد تقليد البيعة، مادام القانون الدستوري يضمن بشكل لا يترك مجالا للشك، انتقال العرش بشكل وراثي داخل السلالة العلوية. وقد يبدو هذا التساؤل منطقيا من وجهة النظر القانونية المحضة التي ترى في ميثاق البيعة بنية تأسيسية (وليس تأكيدية) للسلطان السياسي بالمغرب. غير أن الوظائف الخفية والظاهرة المرتبطة بهذه الممارسة والتي تنتج المؤسسة الملكية من خلالها أشكالا معينة من الولاء والخضوع السياسيين بأدنى تكلفة، سرعان ما يزحزح ذلك التساؤل الأولي الذي يبدو مشروعا. وتكفي مهمة التفكير في مفعولات هذه الممارسة على مستوى انضباطات الأجساد داخل فضاء محكوم بالدقة الهندسية حتى تتراءى جلية الأسباب الحقيقية الكامنة وراء اصرار الملكية على ضمان استمرارية هذا التقليد.

وبغض النظر عن أهمية البيعة (كسابقة على الدستور الوضعي) في الخطاب الإيديولوجي للنظام[29]. فإن تركيز الملكية في قاموسها على مفاهيم من قبيل الولاء والطاعة يروم اختزال هذه المؤسسة في بعدها الطقوسي. ويتضح ذلك من خلال فرض قواعد دقيقة للخضوع السياسي المتمثل في ضبط الاستعمال السياسي للجسد على مستوى الحركة والسكون وفق متغيرات هندسية محبوكة.

والملاحظ في تاريخ الأفكار والوقائع السياسية أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم قد سيطر على تحديدها ولمدة قرون، نظام معرفي يختزلها في بعدها القانوني وحتى حينما يتم فضح هذه العلاقة كنوع من الخضوع السياسي الناتج عن التعسف والعنف المشروعين، فإن هذا النظام المعرفي يترجمهما في أغلب الأحيان كواجبات للنظام المحدد من زاوية القانون.

والحال أن منظومة العلاقات الاجتماعية-السياسية التي يؤسس لها التقاطب بين الحاكم والمحكوم يرافقه لا محالة نظام محايث من التوظيف السياسي للجسد، أي نظام معين من الأوضاع الهندسية التي يتخذها كيانه. وبالرغم من محورية المنظومة الجسدية في قلب إشكالية السلطان، فقد ظل الجسد كتجربة معرفية سجين النص التشريعي الديني في الثقافة العربية الإسلامية؛ وإلى وقت قريب كانت المؤلفات التي تتناوله تحصره في ارتباطاته ووظائفه الميتافيزيقية والبيولوجية (ما يحدد هوية الجسد: ليس هو الجسد، بل الروح والعقل أو القلب)[30]. وحتى في الغرب، فإن الجسد كظاهرة اجتماعية تستحق عناء البحث لم يقتحم أسوار التجربة المعرفية للعلوم الاجتماعية الكلاسيكية إلا في العقود الأخيرة من ق 20 [31]. ورغم ذلك، لا زالت الثقافة السياسية في بعدها الجسدي تشكل مكبوت علم السياسة أو على الأقل موضوعه المقنع والمحتشم.

وقد حان الوقت معرفيا، للتفكير في علاقات القوى من زاوية جسدية، أي من زاوية استدخال واستدماج مختلف الأوضاع التي تفرضها هذه العلاقات؛ وحان الوقت أيضا لتشكيل تاريخ سياسي أو اجتماعي لمختلف الممارسات الجسدية التي ظلت تهيكل أنماط التعاملات والتفاعلات في دار الملك(23): بين القصر والخدم/ القصر والنساء/ القصر والأعيان/القصر والعلماء/القصر والبعثات الدبلوماسية/. إن السياسي وفي كل المجتمعات، يحاول بناء الجسد كفضاء لممارسة السلطان ويشكله كموضوع قابل والاستثمار وفق زوج مفاهيمي متكامل يتجلى في الخضوع/ والمنفعة. إن السلطان على حد تعبير مشيل فوكو، لا يتوانى في القيام بتشريح سياسي للجسد وفق تكنولوجيا انضباطية(33) تحددها متغيرات هندسية كالزمان وفن توزيع الأفراد ضمن فضاءات مرتبة تسهل تكريس مراقبة دقيقة تنفذ إلى عمق الجسد وجزئيا ته قصد القضاء على وحشيته واحتمالات تمرده وبالمقابل استثمار براءته، سطحيته وسذاجته وتوظيف طاقاته البناءة.

تبدو ممارسة طقوس الطاعة والولاء خطيرة من زاوية وظائفيتها، ويلعب التعود على ممارستها أو التعود على مشاهدتها دورا أخطر. إنها تقتل في العقل تلك الإمكانية التي من خلالها يمكن النظر إليها كحالة من التعسف الثقافي-السياسي- الجسدي؛ لأن علاقة الألفة التي تبينها الذوات مع آليات اشتغال العوالم الاجتماعية تشكل عائقا ابستمولوجيا امام قدرة الفكر على تصور هذه الآليات كبناءات اجتماعية مفروضة. لنلاحظ على أن حركة الجسد أثناء تأدية مراسيم البيعة يمكن قراءتها من خلال أزواج هندسية متقابلة (أعلى- أسفل، هامش- وسط، أمام – خلف، مستقيم – منحني، راكب- راجل). إن أطراف الجسد: الرأس، الأيادي، الركبتين، الوجه، الهامة، الفؤاد، إلخ، لا تخضع لاستعمال بيولوجي محايد ولكنها تنتظم وفق خطاطات متعددة تم استدخالها [34] سواء في علاقة مباشرة ومتكررة مع بروتوكولات البلاط أو عبر وسائط تربوية، إعلامية ودعائية متعددة.

إن مهمة البيولوجي في الثقافة الاجتماعية والسياسية هي استدماج السياسي ووظيفة السياسي في الأداء الطقوسي هو تسييس البيولوجي من خلال اثبات

كفاية الخضوع الجسدي وفق ضوابط تتكلف أجهزة المخزن بتعبيرها والسهر على قياس مـدى تحـقـقـهـا. و عـلـى حـد تـعـبـيـر اليـاس N.ELIAS :

Un homme de cour est maître de « son geste »، فإن مهمة المراسيم والطقوس السياسية هي أن تجعل من الأشخاص الذين قدر لهم تاريخيا، اجتماعيا أو سياسيا أن يصبحوا من أعضاء البلاط، أفرادا يتحكمون بشكل واع أو لا شعوري في اقتصاد حركاتهم وسكونهم وتقنيات أجسادهم.

والحقيقة أنه بإمكان التأويل السوسيو-انتربولوجي لتقليد البيعة أن يكشف عن وظائفها المعقدة. فالأدوات المنهجية والمفاهيمية التي تم صقلها في الحقول المعرفية للعلوم الإنسانية تسمح بتقديم قـراءة ميتاقانونية وبـالأخص ميتا فقهية لهذه الممارسة. وقد حاول بعض الباحثين تحري المظاهر النفسية والانعكاسات الثقافية التي تنتج عن تنفيذ الطقوس السياسية والتي تشتغل حسب pierre Ansart كشكل من أشـكـال الـعـلاج الـسـوسـيـوسـيـاسـي للمشاعر المكبوتة كالخوف من حالات العنف واللانظام والفوضى الراسخة في الذهنيات[35]. ويقتضي ذلك العلاج تحقيق نوع من الانسجام الجماعي الذي يمتص الاختلافات الاجتماعية والثقافية والجغرافية للفئات التي تتولى إعطاء المراسيم السياسية بعدا تنفيذيا. إذ ينضبط عدد مهم من الأجساد وفق تخطيط مضبوط يأخذ شكل صفوف بيضاء، متراصة، تتقن فن الانحناء عدة مرات لصالح جسد متعال يحتل مركز الشعاع في فضاء معد لذلك.

ويمكن الاعتماد أيضا على مفهوم طقوس **الانتقال**[36] بمراحله الثلاث المعروفة: مرحلة **الانـفـصـال** – مـرحـلـة الـهـامـش – مـرحـلـة **الانـضـمـام**) وذلـك لتفسير مـراحـل الارتـقـاء السياسي التي تؤهل شخص البلاط للانتقال من حالة ولاية العهد إلى وضع جديد يستوجب اكتساب صفة سياسية جديدة تفرض انماطا خاصة من التعامل والاقتراب والابتعاد تجاه فئات المحكومين؛ كما تفرض من جهة هؤلاء نوعا معينا من الخضوع السياسي من خلال الانخراط في الاستيعاب والأداء الطقوسي.

إلا أن هذا المفهوم (طقوس الانتقال) ورغم أهميته التحليلية يبدو محدودا في تفسير ظاهـرة تكـرار مـراسـيـم الـبـيـعـة. ففي السنة الموالية لتنصيب الملك الجديد، وبمناسبة عيد العرش المقبل، تعاد تلك المراسيم وفق نفس النمط التنظيمي. فهل يتعلق الأمر في هذه الحالة أيضا بطقس الانتقال؟

يبدوا أن مفهوم طقوس المأسسة الذي طوره العلامة الفرنسي « P. Bourdieu »[39] يقدم الجواب المعرفي الأكثر صرامة والأكثر صلاحية منهجية لتفسير،ليس فقط تكرار مراسيم البيعة، ولكن أيضا الطقوس التي ترافق الانتقال من وضع اجتماعي – سياسي إلى آخر. ويستلزم الاشتغال بهذا المفهوم إدراك التقسيمات والتمايزات الرمزية – الجسدية التي تنطوي عليها مـأسـسـة شخص معين كممثل مشروع ووحيد للسلطان السياسي. وتقتضي هـذه الطـقـوس أن يتقدم شخص الملك في هيئة بالغة الأبهة (المظلة، الفرس، الخدم) ومختلفة أشد الاختلاف عن الهيئة الموحدة التي تميز الفئات الإدارية والسياسية و الدينية المصطفة.

وتفيد عملية التكرار السنوي لتلك المراسيم تكرار اعتراف المجتمع عبر تمثيلياته المختلفة بمشروعية تلك الصفة السياسية التي يراد لها أن تتجدد وتترسخ في المشاعر والإحساسات الجمعية للمجتمع المغربي.

وإذا كانت هذه المأسسة تتم مرة واحدة في السنة، فإن هناك محطات طقوسية أخرى تميز الحـول السياسي الديني وتساهم في ترسيخ النظام من خلال فعل توسيطي للبنيات البيولوجية التي يتم الحرص على استثمارها في اتجاه الخضوع السياسي. و تساهم الشحنات الوجدانية التي تنتجها الممارسات الطقوسية في استمرار كيان السلطان السياسي.

بـيـبـلـيـوغـرافـيـا

ع. حسني: «القانون الدستوري وعلم السياسة» الطبعة 1- 1998 وليلي للطباعة والنشر.

Smirs M'faddel : « cours de constitutionnel et institution politique » 19951996-.

نورد على سبيل المثال كتابات كل من ميشال روسي وموريس دوفرجي حول دستور 1962.

يعتقد بول باسكون بان القانون المغربي منفصل برمته عن الواقع المغربي لأنه ليس نتيجة الصراعات الاجتماعية، بل هو قانون توقعي بالدرجة الأولى انظر:

N.Bouderbala et p.pascon : « le droit et le fait dans la société composite, essai d'introduction au système juridique marocain » in études rurales,Smer 1980

يعتقد المحللون أن ظهير 1983/10/14 الذي أجل انتخابات مجلس النواب يشكت نقطة انعطاف في مسار الاجتهادات الدستورية بالمغرب.

خطاب ملكي بتاريخ 20 غشت 1992.

خطاب ملكي بتاريخ 1962/04/18 .

Abdelaziz Lamghari : « droit constitutionnel et situations de crise Remald. 1° édition 2000pp 2931-.

خطاب الملك بتاريخ 3 مارس 1963.

10- A. Laaroui : « les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 18301912- » centre culturel arabe sans date.

-11 H- Zouitni : « les rapports entre le roi et le parlement à partir des articles 19-31 et 68 de la constitution marocaine » in droit et pratique, faculté de droit Fès 1994 pp 7576-.

12 – A. Aknouch : « consensus, lignes rouges et démocraties au Maroc » le journal du 262002-04-.

13- George Vedel : « royaume du Maroc et république française Parallèle entre deux Constitution » in 30 années de vie constitutionnelle au Maroc L.G.D.J p365.

14 – رقية المصدق، الصحيفة عدد 54 فبراير 2002.

15 – N.Ba Mohamed : « un constitutionalisme ambivalent : Le cas du Maroc pluralisme et idéologie unanimitaire » in mélange Abderahman kadiri. Fac de droit Rabat 1997. p 47 et suivants.

16- محمد الساسي تقاصيل سياسية » شراع العدد 23. 1998 ص 47.

17- A bdellatif Mennouni : « séparation des pouvoirs et constitution » in 30 années de vie constitutionnel au Maroc. L.G.D.J 1993. p175 et suivants.

18- R. El mssadeq : « essai sur le jeu de consensus » in droit et pratique au Maroc fac de droit Fès 1994. p83.

19-محمد الطوزي: «الملكية والإسلام السياسي»، ترجمة حاتمي، خالد شكراوي، الفنك 2001 ص 82 .

20- عبد الكريم العلوي المدغري: «المفهوم الدستوري للبيعة في الإسلام» سلسلة تشييد دولة حديثة، المطبعة الملكية 1992 ص 122.

21- مصطفى خيدري: «اشكالية التأويل الدستوري، نموذج الفقه السائد» ابحات، العدد6 4 198 ص 23.

22- محمد معتصم: « الممارسة الدستورية بالمغرب» اشغال ندوة القانون والممارسة بالمغرب، كلية الحقوق فاس 1994 ص 15.

23- « Comment les alaouites ont été sacralisées » le journal du 30 mars – 5 avril 2002.

24- محمد الطوزي « الملكية ....» مرجع سابق ص 31.

25- محمد شقير «المراسيم السياسية بالمغرب بين العصرنة والتحديث» افريقيا الشرق 2006.

26- محمد شقير «إواليات الشرعنة: النظام السياسي المغربي كنموذج» المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي العدد 4، 1987 ص 63.

27- عبد الرحمان بن خلدون: «المقدمة» تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت طبعة 2، 1996 ص 195.

28- الحسن الثاني: « ذاكرة ملك» كتاب الشرق الأوسط الطبعة 2 1993 ص 56.

29- يقول عبد الكريم العلوي المدغري: «الدستور تأكيد لمضامين البيعة وتفصيل لمجملها وشرح لمفهومها ومضمونها، إن للمفهوم الدستوري للبيعة، مفهوم ديني وحضاري، يسري في جميع فصول الدستور سريان الروح في الجسد». في المفهوم الدستوري للبيعة في الإسلام، مرجع سابق ص 124.

30- فريد الزاهي: «الجسد والصورة والمقدس في الإسلام» افريقيا الشرق 1994 ص 19-27.

31--D. le breton : « la sociologie du corps » puf,5 édition,2004

32- يشكل كتاب محمد الناجي: « soldats، domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au 19 siècle » نموذجا لهذا الاتجاه من البحث في التاريخ الاجتماعي بالمغرب.

33- M. foucault : « surveiller et punir, la naissance de la prison » Gallimard 1975.

34 Sylvia Faure : « les cadres sociaux de l'incorporation » le passant ordinaire n°42 septembre_octobre 2002.

35 – P. Ansart : « le pouvoir de la forme : pour une approche psycho anthropologique du protocole » in le protocole ou le mise en forme de l'ordre politique » édition. L'harmattan. 2005 p 21 et suivants.

36- Sur ce concept, Voir M. Segalen : « Rites et rituels contemprains » Armand collin. 2005. pp 26 – 46

37 – P. Bourdieu : « les rites comme actes actes d'institution » Actes de recherche en sciences sociales n° 43, 1982, pp 5863-.

تعزية

بمزيد من الأسى والأسف ننعي لقراء مجلة وجهة نظر وفاة المرحوم الأستاذ محمد بن الشيخ، الذي وافته المنية على إثر مرض عضال يوم 5 نوفمبر 2008. والمرحوم من أعمدة الترجمة في مجلة وجهة نظر، رافق مسيرتها منذ انطلاقتها إلى أن رحل عنا. عزاؤنا لأسرته الصغيرة ولأسرته الكبيرة من عموم مثقفي المغرب. فرحمة الله على فقيدنا وكانت الجنة مثواه.

سنراعي في دراستنا لهذا الموضوع اختلاف مراحل الفكر الإسلامي الزمنية والتاريخية، وتمايز الوضعيات والسياقات والمكونات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ارتبط بها كل مرحلة. فكل هذه الشروط، فرضت على الفكر السياسي الإسلامي محددات عامة ومسلكيات محددة، كان لها الأثر على اتسامه بسمات معينة ومحددة في كل مرحلة من مراحل تطوره التاريخي .

أزمة المؤسساتية داخل الفكر السياسي الإسلامي السني

• عبد الحكيم ابواللوز

بشكل عـام، يمكن التمييز بين ثـلاث مراحل أساسية، تمفصل فيها الخطاب السياسي المنطلق من داخل الدائرة الإسلامية ، حيث تمتد المرحلة الأولى من القرن الأول الهجري إلى غاية النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهي مرحلة « الفكر الإسلامي الكلاسيكي» ، ولابد أن ينتبه أي متخصص بأنه يوجد بين المقولات الأساسية للفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة وبين النسخ المعاصرة نقاط تمفصل عديدة ، كما أن هناك قطيعة عميقة، برغم بعض نقاط التقاطع التي تبقى موجودة .

أما المرحلة الثانية من مراحل الفكر الإسلامي ، فقد جاءت بعد نهاية الخلافة العثمانية، هذه الفترة يؤرخ لها بظهور حركات الإصلاح والتجديد الإسلامي التي ارتبطت في أكثرها قضاياها بالغرب ، تارة في مقاومته كتهديد على البلاد الإسلامية والخلافة العثمانية ، وتارة بالاقتباس منه لما يمثله من تجربة تحررية في التطور والتقدم على الصعيد السياسي ، والوصف الذي يطلق على هذه الفترة هو « الفكر الإسلامي الحديث « وهذا ابرز رجالاته جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، إضافة إلى إمدادات هذا الفكر في المغرب العربي متمثلة في مفكرين مثل علال الفاسي .

أمـا المرحلـة الـثـالـثـة، فهي مرحلـة « الفكر الإسلامي المعاصر «، وتبدأ منذ النصف الثاني من القرن العشرين ، وقد برزت في هذه الفترة كتابات (حسن البنا ، عبد القادر عودة ، سيد قطب ، أبو الأعلى المودودي ، عبد السلام ياسين، راشد الغنوشي ...) ، وارتبطت بالواقع الذي

جاء بعد دخول العالم الإسلامي تحت النفوذ الاستعماري الأوروبي ، ثم بالواقع الذي جاء بعد قيام الدولة العربية القطرية ، وهـذا ما يفسر اهتمام هذا الفكر بقضايا الهوية وإشكالياتها، والدفاع عن المرجعية الإسلامية... .

المطلب الأول: على مستوى الفكر الإسلامي الكلاسيكي

الفقرة الأولى : القيم توجيه تربوي محض.

إن التراث العربي السياسية يفصح عن حقيقة واضحة ، وهـي أن الفكر الإسـلامي، على مختلف اتجاهاته، أبدى نفورا شديدا من تجسيد فكرتي الأمير والشورى وغيرها من القيم التي توحي بالسلطة وبممارستها بمفاهيم المؤسسات التي من شأنها بناء ممارسة وسلوكات سياسة مستقرة ومنظمة ، فقد ظلت هـذه القيم تؤلف مفاهيم دينية تحث على التربية الأخلاقية للمسلمين ، فلم تكن الشورى مثلا موجهة إلى السلطة ، لم تكن آلية مؤسساتية تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، ولكنها كانت تطلبا أخلاقيا وتوجيها تربويا مخططا، ينطبق على الفرد والمجموعة، كما ينطبق على رئيس القوم أو الدولة .

ويمكن الحديث عن عدة أسباب حالت دون بروز التفكير المؤسساتي في الإسلام ، فمن جهة، لم يكن يوسع الفكر الإسلامي أن يدرك المغزى السياسي والمؤسسي للقيم الدينية ، لأن المجتمع الإسلامي كان يفكر في المنظور العام للدين ، فركز جهوده على تقوية الإيمان وتكريس الثقة بالله ، كان هذا المجتمع يعيش في مناخ الدين كتسليم بالرعاية والعناية الإلهية وكشرط أول لقوام العالم ، في هذا المناخ، كانت كلمة الشورى –مثل جميع القيم القابلة نظريا لأن تحمل طابعا سياسيا ومؤسسيا –تؤلف مفهوما يحث على التخلي بالأخلاق والفضيلة الإسلامية.

ويرجع غياب المأسسة من الفكر الإسلامي، من جهة ثانية، إلى كونه حدد جهاز الدولة تحديدا غائيا ، فبخلاف الدولة المحايدة التي ينحصر دورها في رعاية الخير العام الدنيوي ، كانت الدولة في التصور الإسلامي بمثابة أداة لتحقيق غايات قصوى هي نفس غايات الدين ، بمعنى تحقيق الهداية على مستوى الـفـرد، والإصــلاح على مستوى المجتمع، وتحقيق الدعوة عن طريق الجهاد . ومن هذا المنظور، « لم يستطع المسلمون الأوائل أن يستوعبوا فكرة الـدولة إلى جانب الـديـن وتبرير وجودهـا إلا على أسـاس أنها آلـة فـي يد الـشـرع، وضـرورة خارجية لنشر الدين وتطبيق الشريعة، أي أن هذه الأخيرة لا تستعمل الدولة إلا من منطلق كونها أداة خارجية لتحقيق أهدافها ».

يستتبع هـذا التحديد الأداتي والغائي نتيجة منطقية ، وهـي زوال أي فائدة من الدولـة عندما تحقق الـغـرض من استعمالها غـايـاتـه الـقـصـوى . وهكذا، فبدل الاهتمام بالوسيلة السائرة إلى الزوال، كرسه المسلمون جهودهم لتحقيق الغاية المثلى وهي تكوين مجتمع فاضل. هذا العامل، منع بلورة نظرية إسلامية في الدولة، فالدولة بما هي تنظيم مؤسسي وإطار لتنظيم ممارسة السلطة وتداولها وترشيدها ومحاسبتها لم تكد موجودة ، لأنها لم تكن أكثر من أداة لتطبيق الشريعة، وبالتالي فهي لم تستحق بذاتها أي تفكير خاص.

ومـع نضوب الإيـمـان وتـراجـع العاطفة الدينية خصوصا بعد الفتنة الكبرى ، حدث تغيير في تبرير وجود الدولة وفي أسس مشروعيتها ، فبعد أن كان وجودهـا يـبـرر بـمـا يقتضيه نشر الـدعـوة وتحقيق الـهـدايـة ، أصـبـحـت ضـرورة لـتـفـادي الاضـطـراب والفوضى ، باعتبار أن استقرار النظام وديمومته هو الذي يوفر المناخ الذي يمكن فيه تطبيق الشريعة . هكذا، أصبح مقصد السلطة مزدوجا ، صيانة النظام وتطبيق الشريعة ، هذا التطبيق الذي لا يتم ما لم يصن النظام وتستقر أحوال الأمة ابتداء.

وبقدر ما كان الفقهاء يأملون –بقولهم بضرورة صيانة النظام ونبذ الـثـورة عليه – الـحـفـاظ على الشريعة واقناع الحاكم بعدم تنكره لها، بالقدرنفسه، تغيرت أهداف الدولة في علاقتها مع الشريعة ، ذلك أن إعلان الحاكم بالعمل في إطارها لم يكن يستهدف خدمة الشريعة نفسها، بل لشرعنة حكمه وضمان استمرارية دولته . وفـي كلتا الحالتين، فـإن رهـان الفاعلين لم يكن التفكير الجدي بالسلطة السياسية ومستلزمات إخضاعها والسيطرة عليها بمأسستها ، بقدر ما هدف إلى جعل السلطة الواقعية سلطة شرعية ، حيث اعتبر حكم الخليفة شرعيا بمجرد إعلانه تطبيق الشريعة ، حتى لو اعترى هذا التطبيق الكثير من النقص والتشويه، ومن المعلوم أن التفكير بالسلطة يتجاوز بكثير مسألة الشرعية نحو دراسة نوعية السلطة ذاتها وطريقة علمها بعد التأسيس، علاوة على أن التفكير بالشرعية كان ناقصا ، لأن الأنماط الموجودة كانت ناتجة على العلاقات قوة بين الحاكم والمحكوم، وتحمل بهذا المعنى طابع العلاقة المؤقتة.

ويمكن أيضا رد غياب البعد المؤسساتي في تـنـاول الفكر الاسـلامـي للقيم الدينية إلـى معطى من طبيعة سوسيولوجية ، يتمثل في نوعية السلطة التي كانت سائدة آنذاك، فقد كان الحكام يعتمدون في تركيز حكمهم على نوع من الإجماع العصبوي، فلم تكن السياسة شيئا آخر سوى ممارسة للقيادة والزعامة المستندة إلى القوة العصبية ، وبهذا الاعتبار «فالشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حد أو عقد أو فصل أو ترك ، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمـره شيئا ولا من حمايته، وانما هو عيال على غيره ، فأي مدخل له في الشورى، وأي معنى يدعوه إلى اعتباره فيها، اللهم شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية، فموجودة في الاستفتاء خاصة»، وقد أدى هذا النوع من التنظير السياسي إلـى وضـع أصبح فيه المجال السياسي، محتلا من طرف الحاكم، فهو العضو الرئيسي في النظام السياسي . ورغم أن الشروط الكثيرة التي تطلبها الفقهاء فـي شخص الـحـاكـم، والـتـي كانت تعطيهم الإمكانية «نظريا» لمراقبة الحاكم، بوصفهم علماء بالشرع الذي جاء به الكتاب والسنة ، إلا أن دورهـم في المجال اقتصر على المشورة والنصيحة، ولم يتطور إلى المعارضة والاعتراض إلا في بعض الاستثناءات.

الفقرة الثانية : الطابع الشخصي لضمانات العدل.

بعد أن تنازل الفقهاء عن مطلب أن تكون السلطة تجسيدا للخلافة، حيث تكون الـدولـة مجرد أداة لحراسة الدين وسياسة الدنيا به، واكتفائهم بشرط عدل الأمير ، أي تطبيق الشريعة كقواعد قانونية وليس كمقاصد نهائية ، حـاول الفقهاء أن يضعوا شروطا تكون بمثابة ضمانات لعدم خروج الحاكم عن العدل ، مثل العقل والكفاءة والاستخلاف الشرعي .فباستثناء بعض الشروط التي تبدو موضوعية (الإسلام والعقل والبلوغ ..) ، فإن الشروط الأخرى كـانـت ذات طـابـع ذاتـي وشـخـصـي مـحـض، لأنها تركز على ما يتسلح به الحاكم من صفات وميزات أخلاقية.

فهذا التغليب للصفات الشخصية على تعيين الوظيفة حال دون بروز تفكير مؤسساتي في الإسلام ، وظلت بذلك المعاني الكبرى في الجهاز السياسي الإسلامي كالشورى والبيعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجرد قيم أخلاقية، لا حظ لها في التطبيق على المستوى السياسي إلا بشكل جزئي وشكلي في الكثير من الاحيان.

وإذا نحن تتبعنا تطور المطالبة بهذه الشروط من لدن المتكلمين والفقهاء، فإننا

سنجد أنفسنا أمام سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعا، ففي العصور الأولى شدد الفكر الإسلامي على معايير الكفاءة والشرعية والعدالة ، أي ضرورة أن يكون الحاكم كفئا للمنصب الذي يشغله، وأن يتولاه بوسائل قانونية، بعد إجماع الصحافة أو ارتضائهم لحكمه وبعد استخلاف شرعي، و أن تتوافر في أهلية الاجتهاد اللازمة لتطبيق الشريعة، بما يتطلبه ذلك من قدرة على استنباط الأحكام من المصادر الشرعية وتنزيلها على ما يعرض عليه من قضايا الحكم.

ومع انتقال الخلافة إلى ملك عضوض مع الحكم الأموي، اختفى شرط الاستخلاف الشرعي وفقد كل أهميه، فبدل الفقهاء اتجاههم من مناقشة الطريقة التي يتم بها الوصول الى الحكم، إلى الطريقة التي يمارس بها ، وجاءوا بمبدأ جديد يقول بأن أية سلطة هي شرعية كيفما ظهرت، ما دامت تحتفظ بالحد الأدنى الشرعي وهو احترام الشريعة، أي أن الشروط التي كانت مطلوبة في الحاكم اختصرت في شرط واحد هو العدل العام، الذي يتحقق بإقامة الشريعة.

لتعديل النزعة الاحتكارية التي أن يمكن أن تنزع إليها السلطة بعد اختصار كل الشروط إلى شرط العدل، شيد علماء الفقه السياسي والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية شروطا أخرى الحقوها بشرط العدل ، وتتمثل في ما يتمتع به الحاكم من خصال العقل والورع والعفة والشجاعة وحسن التدبير والذكاء. هكذا، أصبح مصير النظام السياسي- أمرا متعلقا، لا بنواميس الدولة التنظيمية التي تحكم الهياكل والإجراءات وتقيد الارادات البشرية ، وتوازن بين الأنظمة ، بل بخصال الحاكم ومواهبه الشخصية ، إن حسنت حسن الكل ، وإذا اختفت انهار النظام، فصلاح الرعية من مصالح الإمام، والناس على دين ملوكهم.

هذه المعالجة الأخلاقية للضمانات الواجب توفرها في الحاكم حتى يحقق العدل، وتؤدي إلى طرح إشكاليات لم يكن يوسع الفكر الإسلامي الانتباه اليها، فمثلا من يحكم بأن هذه المواصفات قد تحققت في الحاكم أو في الشخص المترشح لهذا المنصب ؟ ثم من الذي يحكم بأن الحاكم قد التزم بالعدل في حالة وصوله إلى السلطة وممارستها ؟

فبالنظر إلى الوظائف المسندة إلى أهل الحل والعقد في الأدبيات الفقهية ، فأنها كانت مختزلة في وظيفة اختيار الحاكم ، ذلك أن الشروط المتطلبة في هذا الأخير كانت كلها خاصة بكيفية الوصول إلى السلطة ولا تمتد إلى تصفح أوجه ممارستها ، هذا بالإضافة إلى أن أهل الحل والعقد كانوا يمارسون مهامهم في إطار الاجتهاد الفقهي المستقر القائل بشرعية السلطة اعتبارا لضرورتها، لأنها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تصان بها وتطبق القواعد الشرعية، مهما كان نوع هذا التطبيق والممارسات الناجمة عن ذلك.

ورغم أن الفقهاء كانوا يأملون في أن يكون التزام الحاكم بتطبيق الشريعة وسيلة للحد من سلطاته، بما تحتويه الشريعة من عناصر رقابة وردع تجاه سلوك الحاكم، ألا أن عدم تأسيس جهاز لمراقبة الشرعية يتصدى لأي انتهاك للقانون من طرف الحاكم ، أدى إلى وضع أصبح فيه تكليف الحاكة بتطبيق الشريعة مناطا لتزويده بسلطات واسعة، عوض أن يكون سبيلا لتقييد سلطاته .

ولأنها مجرد ضمانات شخصية ، فقد بقيت الشروط المتطلبة في الحاكم تخضع لضرورات الواقع ولعلاقات القوة، التي تميزت في فترات لاحقة بتنازع الشرعيات بين الأمراء بعد تصدع الدولة الإسلامية، مما دفع الفقهاء – سعيا إلى وحدة الدولة واستمرارية السلطة الإسلامية- إلى الإقرار بأن المبدأ في الحكم الإمام هو ما يتمتع به من شوكة وغلبة، خصوصا مع ابن خلدون، الذي قرر المبدأ صراحة بقوله « وإن خلا الوقت عند إمام فتصدى لها (أي الإمامة) من هو ليس أهل لها ، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف ، وانعقدت بيعته ولزمت طاعته، ليضم شمل المسلمين ويجمع شمل ملمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا ..» .

هكذا، يبدو أن الرؤية الدستورية في الإسلام هي رؤية خلقية ، منوطة بكمالات البشر وفضائلهم الذاتية. وتبعا لذلك، فهي تولي النصيحة والدعاء والهداية والإرشاد اهتماما كبيرا ، هذه الرؤية الخلقية لا تقف عند حد القمة ، بل تشمل كافة الولايات حيث ينبغي على الحاكم أن يستعمل الأصلح، وأن يختار الأمثل ، وقد اعتبر ابن تيمية أن ذلك من أداء الأمانات المذكورة في القرآن ، مما يعكس إلى أي حد غاب التنظير الدستوري الذي يتجاوز المركبات والأمزجة الشخصية، إلى العناية بالهياكل التمثيلية والانتخابية والتشريعية المؤسسية.

المطلب الثاني: على مستوى الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

الفقرة الأولى : بصدد أفكار الإصلاحيين .

مع انهيار الدولة العثمانية وبداية الاصطدام بموجة الحداثة ، أخذت الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر على عاتقها مهمة التوفيق بين القيم الإسلامية التقليدية وبين القيم التي برزت مع ولادة الدولة القومية في الغرب، فعملت على التنظير لمركب توفيقي يقوم على الاعتراف بالحاجة إلى التغيير مع ربطه بمبادئ الإسلام، وذلك بإثبات أن التغيير ليس فيما يحيزه الإسلام فحسب، بل هو من متطلباته إذا فهم على حقيقته.

تحت هذا القاسم المشترك بين المفكرين الإصلاحيين، كانت هناك اختلافات بصدد بناء هذا المركب التوفيقي تجد مبررها في تباين التصورات حول أصل المشكلة التي تواجه الإسلامية ، وقد برز اتجاهان بهذا الخصوص : اتجاه إصلاحي سلفي يرى أن المشكلة هي من طبيعة عقلية وذهنية وذات بعد حضاري ، مركزا مجهوده التوفيقي على ثنائيات العلم والدين ثم الدين والمدنية، مع التأكيد على أولوية الإسلام، وبالتالي إمكانية اندراج عناصر المدينة الحديثة في إطاره ، خصوصا ما يتلاءم منها ورسالته الحضارية وتوجهه في المجتمع والسياسة . أما الاتجاه الثاني، هو اتجاه إصلاحي ليبرالي، يرى بأن المشكلة ذات طبيعة سياسية ومؤسسية فنادى بإصلاح سياسي على أساس الأخذ بالأفكار الحديثة ، وبالأشكال التنظيمية المعاصرة وتفسير القيم الإسلامية على ضوئها .

فالاختلاف في تصور طبيعة المشكل وفي نوعية الحلول المقترحة سيؤثر في الطريقة التي استقبل بها كل اتجاه التفكير المؤسساتي الحديث ، فالنسبة للاتجاه الأول، فقد دفعه طابعه السلفي إلى نوع من التنظير التبريري والحجاجي او الاعتذاري القائم على إرجاع القيم والمنجزات الأوربية إلى جذور وقرائن إسلامية ، بغض النظر عن المستندات التاريخية لهذا الإرجاع ، أو الفروق القائمة بين طبيعة النظام الإسلامي والنظم الحديثة.

فقد اعتبر محمد عبده مفهوم العدل مرادفا ومقابلا إسلاميا يختزل مفاهيم السيادة والتمثيل وغيرها من الأفكار الحديثة، واستمر إثر ذلك في المطالبة به باعتباره قيمة أخلاقية ودينية متطلبة في الحاكم من دون صبه في قالب مؤسساتي ، كما أن معارضة الأمير التي يستند إلى المطالبة بالمصالح الفردية والجماعية في الغرب،تؤول لديه إلى واجب إسلامي يقوم على فرض التشهير بالخطأ، استنادا إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ورغم أن الأفغاني قد أدان الاستبداد صراحة ودعى الى العصيان ضد الحاكم الظالم ، وهو أمر لم يستطع الفكر الإسلامي الكلاسيكي الجهر به ، إلا أن الغموض كان يكتنف بدائله لمواجهة هذا النظام ، فقد طالب بسلطة مقيدة وبواجب احترام القوانين ، لكن من دون تحديد الأجهزة المكلفة بهذه الاختصاصات ولا كيفية تعيينها .

أما علال الفاسي، فقد جرى وراء محاولة التوفيق بين مفهوم السيادة الإسلامي ومفهوم السيادة حسب نظرية الدولة الوطنية ، فهو يضع حكم الله ، لكنه يتحدث عن سلطة الأمة التي «تتولى تعيين أهل الحل والعقد منها بالطريقة التي تقضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية ، وبناءا على هذا، يكون سند الحكم في الدولة الإسلامية هو إرادة الشعب المسلم ، وسند الأمة في الحصول على هذه السلطة هو الدستور المكتوب الذي هو القرآن »، فهو هنا يستعمل مصطلحات « سيادة الامة» و «ارادة الشعب» والتي تحيل الى مفهوم «السيادة» حسب نظرية الدولة الوطنية، ولكنه يلبسها رداء إسلاميا عن طريق التأويل ورسم الحدود « فسلطة الأمة مقيدة بالتوافق مع أصول الشريعة ، وهذا هو الفرق الأساسي بين نظرية الإسلام وغيرها من النظريات » .

هذا الغموض الذي يكتنف تعامل الإصلاحيين السلفيين مع التفكير المؤسساتي، ظهر جليا من خلال مقاربتهم للشورى وعلاقتها بالديموقراطية ، حيث لم يقبل السلفيون بشعار الديموقراطية إلا من خلال معادلتها بمفهوم الشورى ، مؤكدين أن الديموقراطية ليست شيئا جديدا في الإسلام ، بل هي من صميم أسسه ومقاصده ، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لابد أن تكون من عوامل نهضة الحديثة .

هكذا، عادل الاصلاحيون السلفيون بسرعة بين الشورى وبين الديموقراطية، دون أن يتمكنوا من إعطاء مضمون إيجابي لمقولة الشورى ، بحيث اكتفوا بتعريفها بالسلب ، أي غياب الاستبداد المطلق، الذي هو « تصرف الواحد على وجه الإطلاق في الإرادة إن شاء وافق الشرع وإن شاء خالفها، فيكون اتباع النظام مفوظا إليه وحده ، إذا أراد قام به، وإن لم يرد، لا يؤاخذه عليه ».

بالمقابل، كان الاصلاحيون السلفيون ميالين إلى نظرية الاستبداد المقيد بالشورى، فإذا كان الاستبداد المطلق ممنوع شرعا ، فإن الاستبداد المقيد « غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه ». لقد نظر الى الشورى إذن على أنها مجرد مناصحة للأمراء ، وهي على هذا الأساس واجب شرعي، « أما بقية أجزائها، فهي غير محصورة في طريق معين، فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الإباحة..»

عموما، يمكن القول أن توفيقية محمد عبده والأفغاني - بالإضافة الى الجهود الذي بدلها في هذا الاتجاه رواد الحركة الإصلاحية السلفية في المغرب العربي-، ونظرا لهاجس إثبات الذات، قد هدفت إلى « تحرير الفكر الإسلامي من داخل الحقل المغربي القديم وضمن اشكالياته، فهي تسعى من أجل تجديد مقولاتها إلى إعادة الحيوية اليها، وحيث تأخذ من الغرب، فإنها تقلص من مجال الاستعارة ما أمكن، حتى يصبح محصورا في عدد قليل من المبادئ، أما ما يتعلق بها من فلسفة وإيديولوجيات ومؤسسات ، فالتراث العربي يزخر بها ، بل إن الغرب استعار هذا التراث ». لذلك كانت هذه النزعة التوفيقية سلفية اكثر من انفتاحها على الفكر الحديث .

على عكس هذا الاتجاه ، تجاوز التيار الإصلاحي الليبرالي هاجس إثبات الذات لينتقل إلى مستوى آخر من مستويات التوفيق يتحقق فيه نوع من التوازن بين عناصر المدينة الحديثة

وبين الإسلام ، فكان أكثر برغماتية بمناداته بإصلاح سياسي ومؤسساتي على أساس الأخذ بالأفكار الحديثة، وتفسير قيم الإسلام على ضوئها، مما جعل النزعة التوفيقية مطبوعة بطابع ليبيرالي، أي انها تنطلق من اعتبار الحرية روح الدين الاسلامي، وأن كل ما من شأنه أن يدعمها من مؤسسات وقوانين يتوافق مع الاسلام، وإن كان مصدره الغرب .

فقد أكد الطهطاوي، مثلا، على ضرورة التأثير والتأثر ، واعترف بتقاط قوة في الفكر والمجتمع الغربيين ، وأنه لابد المسلمين إن أرادوا التقدم، أن يستوعبوا بعض هذه القيم والمبادئ، وبالذات، فيما يتعلق بالسياسة والتشريع نظام الحكم وعلاقة المواطنين بالدولة ، ويظهر اهتمامه بالبعد المؤسساتي من تخصيصه لحيز كبير من كتاباته لوصف الحكومة والدستور الفرنسي ، كما ركز على سلطات الملك والقيود الواردة عليها، وعلى المكانة التي تحتلها حقوق وحريات المواطنين ، وكيف أن الدستور يضمن الحرية لكل فرد في أن يبدي رأيه في مادة السياسات أو في الأفكار في ضمان المساواة والعدل، رغم أنها ليست منزلة من كتب سماوية.

بالمثل، لخص خير الدين التونسي أسباب تقدم الغرب المادي والاقتصادي في تسلحه بالعدل ، وأسهب في دراسة « الكونستتسيون «– فقد استعمل هذا المصطلح لأنه لم يجد له مقابلا في العربية– كشرط ضروري لتحقيق النهضة، ودعى إلى نظام سياسي يحترم فيه حقوق المواطنين وحرياتهم.

كما نجد امتدادا لهذا الفكر الليبرالي ضمن جيل الاصطلاحيين المغاربة متمثلا على الخصوص في محمد حسن الوزاني، فأهم شيء في المجهود الفكري للوزاني هو إسناده الديمقراطية الإسلامية إلى الديمقراطية الغربية الحديثة، محددا الوظيفة الرئيسية للدولة في ضمان احترام الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وحماية المصالح العامة للمواطنين على أساس العدل والانصاف. على هذا الأساس، وازى بين البيعة وبين الانتخابات البرلمانية، كما قابل مفهوم المعارضة بمفهوم الإجماع، آخذا المعارضة البريطانية كنموذج، ومفسرا أن وحدة الأمة لا تتعارض مع الاعتراف بالمعارضة، لكن عدم الاعتراف بها هو الذي قد يهدد الأمة، وقد ترجمت مع الممارسة السياسية الإشكال المؤسساتي الذي ظل يشغل فكر الوزاني، حيث غلب المطالب المؤسساتية على مطلب الاستقلال أثناء قيام الحركة الوطنية .

وعلى الرغم مما تشكله هذه الآراء الليبرالية من تقدم بالنظر إلى مواقف الإصلاحيين السلفيين، التي كانت مجرد غرض جديد للنظريات الإسلامية التقليدية، فإنها، بالمقابل، كانت مجرد انعكاس للأفكار الغربية، وصدى للتأثر والشامل بالثقافة السياسة الجديدة التي تعرف عليها الاصلاحيون الليبراليون في الغرب، ذلك أنها اكتفت باستعمال مفاهيم حديثة للتعبير عن القيم إسلامية تقليدية ، ولم تتعمق في فحص ما قد يكون بينها من مضامين فكرية وفلسفية مختلفة ومتناقضة ، فالتقابلات التي أقاموها (حرية / عدل)، (شورى /ديموقراطية)، (أهل الحل والعقد /برلمان)، (الوازع/ السلطة)، لم تنتبه إلى ما قد يطرأ من تحول على المفهوم عندما يترجم حسب مفاهيم أخرى تنتمي إلى مجال معرفي مخالف للمجال الذي تبلور في سياقه، إذ من المعروف أن مفاهيم السياسة الشرعية تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة، منطلقات تعترف للنص الديني بالقداسة والاطلاقية، ممايتنج عنه تصور محدد للكون والمجتمع والفرد ، أما مفاهيم الخطاب الليبرالي الغربي، فتأسست، أثناء تجاوزها لنظريات السلطة الوسيطة القائمة على مبادئ الحق الالهي، على مبادئ الفردية والملكية والتعاقد والدولة والحق الطبيعي والقانون والدستور ... كل ذلك في إطار فلسفي نقدي، كان من نتائجه، فصل الرؤية الدينية في تصور الأمور عن الرؤية السياسية المبنية وأولوية التعاقد، والإنسان العاقل والخالق لمصريه.

فهذه الاختلافات، لم يكن يكفي لتجاوزها مجرد التكييف الاصطلاحي ، بل كان لابد من رؤية نقدية تأويلية لتجاوز نقاط الاختلاف عوض طمرها أو تجاهلها، وقد تسبب غياب مثل هذه الرؤية في اتسام مساهمات الحركة الإصلاحية بشقيها السلفي والليبرالي بنوع من الانتقائية، مما قضى على الروح التجديدية التي أحدثتها.

الفقرة الثانية : بصدد أفكار الإسلاميين .

إذا كانت الخطابات الإسلامية المعاصرة تنتمي إلى التيار الإصلاحي الحديث الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر على صعيد المرجعية الفكرية التي نهل منها (العقيدة الإسلامية) ، وإلى الفكرة السلفية الوسيطة (التي ترجع إلى ابن تيميه بشكل خاص)، فإنها فيما عدى ذلك، لها مميزات نوعية ، سوى على مستوى الإشكالية التي تشغلها، أو الأهداف التي تريد تحقيقها، والمناهج التي تتبعها في ذلك .

فإذا كان الهاجس الذي شغل أفكار الإصلاحيين إثبات ندية النماذج الإسلامية لعناصر المدينة الحديثة ، وإمكانية الاستفادة منها على هذا الأساس ، فإن الخطابات الإسلامية كانت مشغولة أكثر بهواجس داخلية، أهمها حماية الثقافة الإسلامية التي تعرضت – في نظرها– لهجمة ثلاثية أي من طرف الغرب ، و من جانب المثقفين العلمانيين المرتبطين به، ثم من طرف الأنظمة السياسية ومؤسساتها والمتنكرة للهوية الإسلامية وتوجهاتها في السياسة والثقافة.

وفي مواجهة هذه الأزمة المكعبة، رفعت الخطابات الإسلامية شعار «الاسلام دين ودولة» لترسيخ الهوية الإسلامية، باعتبارها شرطا من شروط الصحوة، وكرد على إيديولوجية الدولة الوطنية ومواجهة مقولات الاتجاهات العلمانية ، فالإسلام، كما يقول حسن البنا« نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعها ، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة ، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدل ، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء ، وهو مادة وثروة أو غنى وكسب ، وهو دعوة وجهاد أو جيش وفكرة ، كما هو عقيدة و عبادة ».

وترجمة هذه المعاني على المستوى السياسي لا يكون إلا بإقامة الخلافة، « فالإخوان المسلمين يعتقدون أن الخلافة رمز وحدة الأمة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير فيها والاهتمام بشأنها ، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله ، والإخوان المسلمون يحملون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها على رأس منهاجهم » .

أما عبد القادر عودة، فيفضل النظر إلى علاقة الإسلام بالدولة ليس من وجهة الخلافة، ولكن من وجهة نظر إلى مسألة تطبيق الشريعة. فالشريعة، باعتبارها مجموعة من التوجيهات القرآنية والأخلاقية تتطلب قيام دولة ، « فكل آمر في القرآن يقضي تفيده حكم إسلامي ودولة إسلامية. وبدون سلطة يبقى القانون معطلا ولو كان إلهيا »، فأي قانون يجب أن يتوفر فيه جانب قيمي وجانب إلزامي ، ويتحقق الجانب الأول عندما تستند النصوص الى إيمان الأفراد. أما الإلزام، فهو ضروري لضمان تطبيق النصوص في مواجهة المقاومات .

وينطلق المودودي من تقييم خاص للمجتمع والدولة نعته بالجاهلية الجديدة ، حيث يكون الإسلام بعيدا عن أن يكون، بقيمة وتعاليمه، موجها للحياة. فالمجتمع لا يستحق أن يوصف بالإسلامي إلا إذا طبقت فيه تعاليم الإسلام ، وحيث تكون الدولة مطبقة لمبدأ الحاكمية، الذي يعني عند المودودي « .. الاعتراف لله وحده بالسيادة العليا والسلطة المطلقة، وإلحاقها به في ذاته وليس بأية سلطة دنيوية ، وأما الديمقراطية فليست من الإسلام، بما أن السلطة فيها تكون للشعب. فأصدق تعبير عن نظام الحكم في الإسلام هو الحكومة الإلهية أو التيوقراطية، حيث يكون القانون الإلهي هو الحاكم ، وحيث الإنسان مجرد خليفة». والهدف عند المودودي هو « .دولة يديرها القرآن ، دولة شاملة بالحياة الإنسانية بأسرها ، وتطبع كل فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية وبرنامجها الإصلاحي الخاص ».

ونظرا لمعطيات سياسية واجماعية ليس ها هنا محال للخوض فيها ، سيتبنى سيد قطب أفكار الجاهلية والحاكمية لينحو بها في ايجاء دلالات أكثر راديكالية، خصوصا في كتابه « معالم في الطريق » ، الذي يمثل منعطف التحول في فكرة من طور الاعتدال الى طور التشدد ، بحيث ستصبح المؤسسات التمثيلية والتنفيذية وغيرها من التنظيمات الحديثة لاغية، بفعل تنكرها لمصدر القانون الواحد وهو قانون الله ، ولقيامها على حاكمية البشر ، الأمر الذي يعني الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وأيضا الاعتداء على عبادة ، بما أن حاكمية البشر تأليه لهم .

فإذا كان حكم البشر يعني الاعتداء على سلطان الله في الأرض ، وأيضا الاعتداء على عباده ، فلا بد من تحطيم هذا الحكم ، والقيام بثورة شاملة ضد حاكمية البشر في صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها ، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور.

وبزوال حكم البشر، تقوم مملكة الله في الأرض ، وتكون شريعة الله هي الحاكمة ، ويكون أمر الناس كله لله وحده . وبذلك، «ينتهي الاعتداء المزدوج على سلطان الله وعلى عباده في آن ، ويستعاض عن عبادة الناس بعضهم لبعض بعبادة الله وحده، فلا حاكمية إلا لله، ولا سلطان على أحد لأن السلطان كله لله » .

وخلاصة كل هذه الأفكار هو التأكيد على أن « الإسلام دين ودولة » في مقابل الدعوة إلى فصلهما وتحرير الدولة من التزاماتها نحو الدين ، فطبيعة الارتباط بين الدين والدولة، حسب زعماء الحركات الإسلامية، لا يجب أن يرد فقط على عوامل تاريخية، بمعنى أنه نشأ فقط كنتاج للظروف التاريخية ، ولكن هي علاقة جوهرية ومفهومية، لأن إقامة الدولة واجب متضمن في صلب التعاليم الدينية . وهو بذلك، لا يخضع لتقلبات الزمن وتغيرات المكان ، بل من الأسس التي تقتضيها الشرعية الإسلامية، والمسلم ملزم بإقامته لأنه فريضة دينية .

فالدولة، من حيث هي جهاز وبنية سياسية، لا تستمد حقيقة وجودها إلا من خلال الدين، أي من حيث آلة في يد الشرع يوظفها لتحقيق غاياته الكبرى في الهداية والإصلاح والجهاد ، هي دولة وظيفية وغائية ولا تستمد أهميتها من وجودها ذاته . لذلك، يلاحظ الكثير من الباحثين في خطابات الحركات الإسلامية، أنه رغم التهافت الكبير على مفهوم الدولة ، فإن هذه الخطابات تميل إلى التقليل من التسمية التي يمكن أن تطلق عليها، طالما احتفظت بالشروط والأهداف المطلوبة فيها ، حيث تتساوى مفاهيم الخلافة– الإمامة – الحكم – النظام الإسلامي الدولة – الحكومة –، وذلك رغم أن الرمزية هي أهم مقومات هذه الخطابات.

فبدون التساؤل حول كيفية نشوء الدولة وطبيعة مؤسساتها وتنظيمها الهيكلي ، يأخذ الحديث مسار آخر، يقع فيه التساؤل حول الوظائف أو المهام التي تميز الدولة الإسلامية عن غيرها ، فبعد أن يفرغ البنا من التأكد من ارتباط الإسلام بالدولة باعتبارها جهاز لتحقيق مثل الإسلام ، ينتقل لحدد دعائم الحكم الإسلامي في ضبابية وغموض يعكس غياب النظرة المؤسساتية في خطابات الإسلاميين عموما ، حيث يقول، «والحكومة في الإسلام تقوم على أسس معروفة مقررة .. فهي تقوم على مسؤولية

الحكام ووحدة الأمة واحترام إرادتها ..»، ويضيف «.. ومتى طبقت تطبيقا تحفظ التوازن بينها ولا يجعل بعضها يطغى فوق بعض ، ولا يمكن أن يحتفظ هذا التوازن بغير الوجدان الحي والشعور الحقيقي بقدسيته هذه التعاليم» .

فالمهم إذن، أن يتوارى الناس، بما فيهم القادة، أمام الشريعة ، من هنا ينتقل النقاش لدى الإسلاميين حول المؤسسات إلى تحديد الفضائل والصفات الشخصية للأشخاص المؤهلين لتولي مختلف الوظائف ، تماما كان الشأن بالنسبة للفكر الإسلامي الكلاسيكي والحديث، فالوظائف المؤسسة لا قيمة لها إلا بقدر فضائل من يتولونها ، وقد كتب المودودي، في معرض حديثه عن أهل الحل والعقد، أي عمليا العاملين في السياسة، « ينبغي ألا يرقى الشك إلى صدقهم وقدراتهم وولائهم في أعين العموم ...» ويزيد الترابي بقوله، « أن معيار الجدارة السياسية الذي يصلح لكافة الترشيحات لأية وظيفة سياسية، يتمحور حول النزاهة الخلقية ، وكذلك حول اعتبارات أخرى موافقة ».

هكذا إذن، يتحول السجال حول من يتولى المؤسسات إلى محاولة رسم ملامح شخص مثالي كما يستخلص من المعايير القرآنية ، وبذلك يتحول التفكير حول المؤسسات إلى فضائل الشخص وميزاته الذاتية ، « فبما أن المؤسسات موجودة لإرغام الفرد على أن يكون صالحا، كما يقتضي ذلك واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإن الأفراد الذين يتولونها يجب أن يكون خاضعين تماما للشريعة».

من تم، يتضح أن الكثير من الكتب التي يكتبها الإسلاميون عن السياسة في الإسلام ، إنما تكتب بمنطق الدعاة والخطباء، وتكون نتيجتها النهائية والحتمية تأكيد ارتباط الإسلام بالسياسة واحتواءه على نظام الحكم، حتى إذا انتهوا من البرهنة على رجحان هذا الارتباط، لم يجدوا فرصة للحديث عن ماهية السياسة في الإسلام ومشاكلها والعقبات التي تصادفها وتعرض طريقها ، والشكل الذي ينبغي أن تكون عليه الحكومة وسلطاتها .. وكأنه يكفي أن يثبت الكاتب أن الإسلام دين وسياسة، حتى تكون هذه الأخيرة معلومة لدينا تماما . ليصبح مبدأ عدم الفصل بين الدين والسياسة منطويا على مفارقة تتجلى فيه أنه يحمل نفيا للشأن السياسي نفسه، لصالح السعي الدؤوب وراء بناء الفرد المسلم والدولة بواسطة التوجيهات الأخلاقية.

* باحث في علم السياسة -جامعة الحسن الثاني-الدار البيضاء

- Ben Achour (A) , structure de la pensée politique islamique. In, pouvoir N° 13 , 1983 , P 16.

- Sinaceur (M.A), Eléments d'une analyse de la pensée islamique actuelle , op .cit , P 105.

- Ibid, p 107.

- أوليفيه روا ، تجربة الاسلام السياسي (بيروت : دار الساقي ، ط 1 ، 1994) ، ص 66.

- برهان غليون ، نقد السياسة ص 102 ويحلل هشام حفيظ هذا المنظور الأخلاقي من خلال سياسة عمر بن الخطاب .. التي كانت تقوم على وضع الدولة كخادم للجماعة وليس العكس ، فلم يشعر عند استلامه للحكم بأنه يرث سلطانا بل استعمل بساطة كلمة خليفة رسول الله دلالة على استمراره في مهمة التبشير والهداية ، وحتى الفتح لم يكن باسم الدولة ، ولكن في سبيل مقاومة الشرك الخارجي ، ولم يكن التضرع للدولة ولكن لله، فهو الذي يعطي المسلمين انتصاراتهم والأراضي المفتوحة ». هشام جميط، الدين والسياسة في الإسلام الأول، (بيروت : درا الطليعة، ط 2، 1993) ص 94-95.

- المرجع نفسه ، ص 113-114.

- أوليفيية روا، تجربة الاسلام السياسي ، ص 67.

- عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، 1981) ، ص 125.

- برهان غليون ، نقد السياسة .. مرجع سابق ، ص 114.

- برتراندبادي ، الدولتان ، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الاسلام ، ترجمة نخلة فريخر (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، 1996) ، ص 116.

- برهان غليون ، نقد السياسة ص 114.

- برتراندبادي ، الدولتان ، ص 117.

- أبو عبد الرحمان ابن خلدون ، المقدمة، (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1967) ، ص 117.

- أوليفييه روا ، تجربة الإسلام .. مرجع سابق ص 66.

- برنار لويس ، لغة السياسة .. مرجع سابق ، ص 151.

- المرجع نفسه ، ص 152.

- Ben Achour (A) , La théorie constitutionnelle dans le tradition suniste. In , Constitution et religion , AIDC dixième session , tunis 1994 . P 93.

- وهي عبارة معتادة في الفكر الإسلامي ، انظر على سبيل المثال كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية (بيروت : المطبعة الرحمانية ، 1927) ، ص 11 . انظر كتاب الاشارة الى أدب الامارة ، لأبي بكر المرادي القيرواني ، تقديم وتحقيق رضوان السيد (بيروت : دار الطليعة 1981) وقوانين الوزارة وسياسة الملك، الماوردي تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت : دار الطليعة ، 1979.).

- راجع على سبيل المثال أبو الحسن علي بن محمد بن خلف الماوردي ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1985) ، وأيضا تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، مناهج السنة النبوية (بيروت: دار الكتب العلمية ، ج 1 ، د ت)

- برنارد لويس ، لغة السياسة ... مرجع سابق، ص 7.

- ابو زيد عبد الرحمان بن محمد بن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 526.

- تقي الدين احمد بن عبد الحكيم لبن تيمية ، السياسة الشرعية .. مرجع سابق، ص 7.

- Ben Achour (A) ، La théorie ..op .cit ، p 98

هذا وبالرغم من اننا نلمس في كتابات الماوردي نوعا من التناول المؤسسي من خلال الأحكام السلطانية أي الوظائف الإدارية والولايات الدينية من قضاء وغيره، ولكن تناوله ذاك لم يكن سوى وصف لأمر واقع ، ومحاولة لإضفاء الشرعية عليه ، انظر محمد عايد الجابري ، الدين والدولة .. مرجع سابق ، ص 82.

- محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية (بيروت : دار الطليعة ، ط 2 ، 1985.

- بصدد أفكار محمد عبده راجع ، ألبرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة (بيروت : دار النهار للنشر ، ط 3 - 1977، ص 152-154.

- بصدد أفكار الافغاني راجع، نفس المرجع ، ص 116.

- علال الفاسي ، مقاصد الشريعة .. مرجع سابق ، ص 170.

- المرجع نفسه ، ص 171.

- محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ج 1 ، 1972)، ص 350.

- لابد من الإشارة هنا إلى مسألة تميز السلفية المغربية عن نظيرتها في المشرق العربي ، فإذا كانت هذه الأخيرة قد طعنت في السلطة السياسة القائمة بمعاداتها للاستبداد ودفاعها عن الشورى كأساس لشرعية الحكم، فإن السلفية المغربية قد ربطت بين أهدافها في التجديد والإصلاح وبين الملكية المغربية، وهكذا تحالفت السلفية مع الملكية في حربها ضد الطرقية، والتقى هدف السلفية في تأكيد سلطة الإسلام العالم على الإسلام الطرقي، وانتزاع ولاء الجماهير من هذا الأخير مع هدف الملكية في حربها ضد الطرقية المنافسة لسلطة المخزن ، الاستزادة راجع: علي أومليل ، الاصلاحية العربية .. مرجع سابق ، ص 211.

- محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، مرجع سابق ص 354.

- المرجع نفسه ، ص 356.

- محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي .. مرجع سابق ، ص 36.

- رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريس (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، ص 62-63..

- خير الدين التونسي ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة (بيروت : دار الطليعة، 1978) ص 206-211.

- ظهر هذا بالخصوص في كتابات الوزاني وفي النصوص الرسمية للتشكيلة التي كان يقودها، وهكذا نجد المطلب المؤسساتي يحتل مكانه مركزية في برنامج الإصلاحات في ثلاثين نقطة المهتم سنة (1943) ، وفي الوثيقة المسماة ب«وثيقة الاستقلال الوطني» ، فكان أهم المطالب مطلب تشكيل حكومة تحظى بثقة الأمة لكي تحقق الإصلاحات الضرورية، وما يجب ملاحظته هو أن الاستقلال الذي كانت باقي الحريات تطرحه كهدف أولي، مشروط هنا بالإصلاحات المؤسساتية، ففي نظر الوزاني سيأتي الاستقلال بصورة طبيعية بعد تطبيق هذه الإصلاحات.

والجدير بالملاحظة أيضا التغيير الذي عرفه خطاب الوزاني في الستينات ، حيث بدأ يستبدل الديموقراطية بمفهوم آخر ذي مضمون ومرجعية تقليدية هو أهل الحل والعقد، خصوصا في كتابه الإسلام والدولة أو حقيقة الحكم في الإسلام، (بيروت: مؤسسة محمد حسن الوزاني ،ط 5،1687).

- Von Grunebaun (G.E) , l'indentité culturelle de l'Islam, Gallimard , Paris 1973, PP 136137-.

- حيدر ابراهيم علي ، التيارات الإسلامية. مرجع سابق ص 109 ويصف الباحث كمال عبد اللطيف هذه الممارسة التوفيقية، خصوصا لدى خير الدين التونسي بالخيانة ، ليس فقط خيانة النص الأصلي الليبرالي، بل خيانة منطوق المفهوم الإسلامي أيضا . انظر كمال عبد اللطيف، الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي ، ضمن المؤلف الجماعي، الانتلجنسيا .. مرجع سابق ص 94.

- انظر التحليل السابق لراشد الغنوشي ص 71-72.

- حسن البنا، مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا (القاهرة : المؤسسة الاسلامية للدراسات والنشر، ط 2 198،1) ص 274.

- المرجع نفسه ص 198-199.

- عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية (القاهرة : دار الكتاب العربي ، ط 2 ، 1951) ص 61-62.

- Afaya (N), Pouvoir et religion conception islamistes de L'Etat . In, Recherches sur la pensée politique marocaine , cordination saaf (A) , faculté de droit , Rabat , 1998 P 46 .

- أبو الاعلى المردودي ، نظرية الإسلام السياسية (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط 1، 1990)،ص 74.

- المرجع نفسه ص 38.

- للاستزادة راجع

Etienne (B) , l'islamisme ..Op .cit P 4170-

- سيد قطب ، معالم في الطريق .. مرجع سابق ص 40-64.

- عادل ظاهر ، الإسلام والعلمانية ، ضمن المؤلف الجماعي ، الإسلام والحداثة ، إشراف محمد أركون (بيروت : دار الساقي ، ط 1 1990) ، ص 74.

- حيدر ابراهيم علي ، التيارات الإسلامية .. مرجع سابق ، ص 112.

- المرجع نفسه ، ص 119.

- حسن البنا ، مجموعة رسائل .. مرجع سابق ، ص 234-235.

- أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام السياسية (تونس : مطبعة خاتري، 1977) ، ص 18

- حسن الترابي ، تجديد الفكر الإسلامي (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987)، ص 241-242

- أوليفيه روا ، تجربة الإسلام .. مرجع سابق، ص 65.

- وقد وجويه شعار « الإسلام دين ودولة » بانتقاد من علماء الأزهر على أساسه أن استعمال واو العطف لا يفي بالفرض المطلوب، لأنه قد يوحي بوجود مقارنة بين الإسلام والدولة ، وإنما المطلوب تأكيد أن الإسلام يتضمن بحكم ماهيته الدولة ، انظر عادل ظاهر ، الإسلام والعلمانية .. مرجع سابق ص 76.

- أوليفة روا، تجربة الإسلام .. مرجع سابق ، ص 67.

ويمكن أيضا استنتاج مقارنة أخرى تخص هذه المرة مستوى الوعي السياسي لدى الإسلاميين، فرغم أن هؤلاء كانوا اشد انغماسا في السياسة، حيث صاغوا مشروعا سياسيا قوامه استلام السلطة، وتطبيق الشريعة، وبناء الدولة الإسلامية، وكانت قاعدتها من المناضلين الملتزمين بفكرتها السياسية ، إلا أنه من حيث الوعي السياسي، كان الاصطلاحيون أكثر إدراكا من الإسلاميين، حيث كانوا دعاة مشروع إصلاحي مجتمعي ومحكوم بحقائق التحولات الجديدة ، أي مدينة غريبة قوية، ومجتمعات إسلامية ، فكانت مطالبها معقولة أما مطالب الإسلاميين فظلت غير معنية بالتحولات الكونية، بل استمرت تطلب الثورة في كل مكان، دون أن تكون إمكانياتها الذاتية لإنجاز هذه الثورة متوافرة ،عبد الاله بلقزيز ، الإصلاحية الإسلامية .. مرجع سابق ، ص 41.

لا تأسفن على غدر الزمان لطالما
رقصت على جثة الأسود كلاب
تبقى الأسود مخيفة في أسرها
حتى ولو نبحت عليها الكلاب

مغرب المتناقضات في ظل العدالة الانتقالية

• هشام الشرقاوي

تعتبر العدالة الانتقالية أو عدالة الانتقال كما يصر على تسميتها التيار الفرنسي من بين الآليات والنظريات الجديدة في إطار النظام القانوني الدولي التي تبحث عن العدالة الممكنة في مراحل التحول السياسي للمجتمعات.وهذا المصطلح قديم من حيث الممارسة وجديد من حيث التأطير، قديم بالنظر إلى العديد من التجارب الدولية التي طبقتها في أمريكا اللاتينية (الشيلي، الأرجنتين، كواتيمالا، السالفدور...)، وجديد من حيث التأطير بحيث تأسس المركز الدولي للعدالة الانتقالية في سنة 2000 وحاول متابعة وتأطير العديد من التجارب التي فضلت دولها فتح ملفات الماضي، وهي الفترة التي بدأت فيها خيوط المحكمة الجنائية الدولية تهرب من يد الولايات المتحدة الأمريكية فبدأت تشجع على دمقرطة المجتمعات المتسلطة عن طريق البحث عن العدالة الممكنة التي تضمن السلم الاجتماعي وتحتفظ بنفس الرموز الموالية لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية. وعدالة الانتقال تجد جذورها كذلك في فلسفة الأنوار من خلال فلسفة «هوبز» ونظريته حول المجتمع المتصارع، مرورا بفلسفة «جان جاك روسو» ونظرية العقد الاجتماعي التي تفرض عدة تنازلات من طرف جميع الأطراف وصولا إلى الفلسفة الميكيافيلية التي حاولت العدالة الانتقالية من خلالها إيجاد حلول ظرفية لمشاكل معقدة لماضي المجتمعات وهذا ما أدى إلى فشل أغلب هذه التجارب من خلال إعادة فتح ملفات الانتهاكات الجسيمة في العديد من الدول لأن الضحية يعيش مرة واحدة لكن التاريخ تتقاذفه أمواج المستقبل إذا لم يقرأ بطريقة موضوعية وصريحة، كما أن العدالة التفاوضية تخضع دائما لموازن القوى السياسية الغير المتحكم فيها من طرف جميع الفاعلين المشاركين في مسارات الانتقال.

والمغرب يعتبر من الدول التي جربت عدالة الانتقال من خلال تجربة هيئة الإنصاف والمصالحة التي قامت بعدة مبادرات إيجابية، لكن هذه التجربة تبقى محدودة ومقيدة بالعديد من الإكراهات السياسية، مما حكم عليها بالفشل وذلك راجع لعدة أسباب:

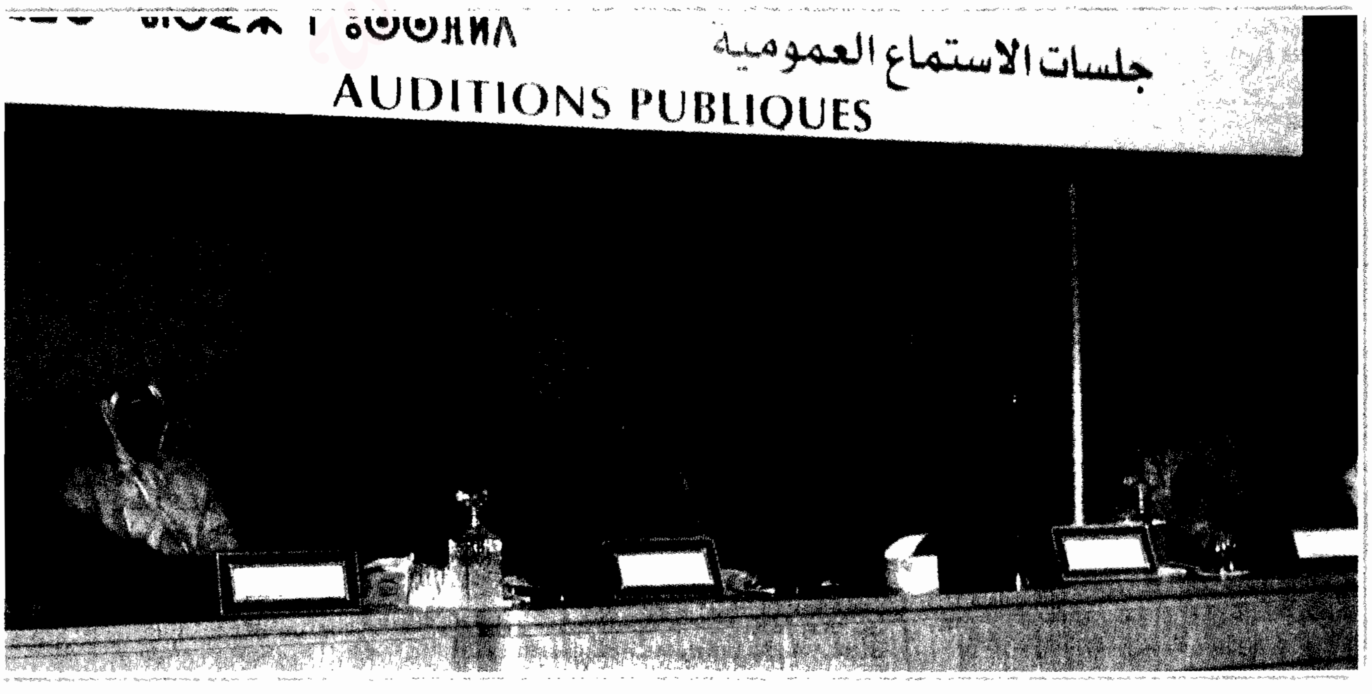
بالنسبة للسبب **الأول**: حاولت هيئة الإنصاف والمصالحة إبعاد الحركة الحقوقية - المزعجة في نظرها- حتى تتمكن من تحقيق أهدافها التي كانت تخدم بالدرجة الأولى مصالح جميع المؤسسات المسؤولة على انتهاكات حقوق الإنسان وقد خول لها ذلك التفاوض بطريقة مريحة مع صناع القرار السياسي.

بالإضافة إلى هذا التهميش، كان هناك نوع من التعالي على المجتمع المدني على اعتبار أن أعضاء هيئة الإنصاف والمصالحة» خبراء وعباقرة» في مجال العدالة الانتقالية ولا ينتظرون أي قيمة مضافة من المجتمع وهذا ما جعلهم عند صدور التقرير الختامي يتوجهون إلى الخارج لتسويقه عوض الداخل (أصحاب القضية).

السبب الثاني: تجلى في تضخيم انتظارات الضحايا منذ البداية وتم تسويق الوهم، بحيث لم يتم شرح معنى العدالة ومحدوديتها في مسار العدالة الانتقالية، مما جعل المجتمع يصاب بإحباط كبير خصوصا بعد صدور توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة والتي مازالت تنتظر الإفراج عنها من طرف الإرادة السياسية للدولة. مع العلم أن العدالة الانتقالية لا يمكن أن تنجح إلا إذا كانت شفافة ، مقنعة، ومفهومة لأنها عدالة استثنائية تمكن الضحايا والمجتمع من المشاركة كفاعلين وليس كمتفرجين.

كما أن المؤسسة الملكية التي كانت مسؤولة عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في الماضي، أصبحت هي رمز الشرعية للعديد من المبادرات المجتمعية، هذا فضلا إلى رجوع العديد من التنظيمات التي تتصدر مراكز القرار رغم تورطهم المباشر أو غير المباشر في انتهاكات الماضي، وهذه مفارقة غريبة تطرح عدة إشكاليات يمكن أن تكون مجال بحث للعديد من المتخصصين في مجال علم الاجتماع.

إن اعتماد مقاربة التعويض لشراء صمت الضحايا لتبيض تاريخ اسود للإنتهاكات هي مقاربة تبخيسية لمعانات شعب بكامله ستجعل الملف دائما مفتوحا على جميع الإحتمالات



يرقص الناس رقصة التانغو الأرجنتينية في باريس، ورقصة البكوتسي الكاميرونية في دكار، والصالصا الكوبية في لوس أنجلس، ويقدم ماكدونالد شطائر اللحم المفروم (الهامبورغر) في بكين، ونجد أطعمة كانتون في سوهو، ويثير فن الرماية بالقوس الروح الجرمانية، وتغزو الفطيرة الباريسية أفريقيا الغربية، وفي بومباي نشاهد البابا عبر المندفزيون، أما الفلبينيون فينوحون على الهواء مباشرة في مأتم أميرة بلاد الغال».

من الأَيديولوجيا إلى الفيديُولُوجيا:

قراءةٌ في المُسَلسلِ المُتَسارعِ لموتِ المَدرسَة

• عزيز مشواط

هكذا وصف جان بيير فارني[1] في مقدمة كتابه «عولمة الثقافة» رواج خليط المنتوجات الثقافية فوق عموم الكرة الأرضية، وتعني العولمة الثقافية في رأي البعض بشائر دمقرطة كوكب الأرض، واستفادة البشر في كل أصقاع العالم من نعيم التطور دون تمييز أو خصوصية، في إطار وحدة ثقافية وقيمية، بعد أن عملت وسائل الإعلام على اختزال تناقضات القرية الكونية بتعبير مارشال ماكلوهان، فيما ينظر الآخرون إلى هذه الوحدة الثقافية المفترضة كنذير فقدان الهوية، فيرتفع النواح مفرزاً من يناضل، ولو بالعنف، تأميناً لخصوصية ماضية في الذوبان، بفعل زحف حضاري لا يؤمن إلا بالحكمة الداروينية: البقاء للأقوى والأصلح.

والواقع أن المزيج الثقافي واختلاط المنتوجات المادية والرمزية وانتفاء الحدود، مصير البشرية منذ آلاف السنين، لكن الأثر الحاسم الذي لعبته وسائل الإعلام في تدفق المنتوجات وانسياب الأفكار وتهديم حدود الزمان والمكان، أنتج بالضرورة أسئلة شائكة حول مصير البنيات الثقافية القيمية والاجتماعية، التي عملت المجتمعات عبر تاريخها على الحفاظ عليها؛ ضماناً لهويتها، قبل أن تجد نفسها في مواجهة زحف الأشرطة السينمائية والمسلسلات التلفزيونية وصناعات الفيديو كليب، وأخيراً الإنترنت كأحدث نتاج ترويجي لثقافة تحظى باستهلاك جماهيري عالمي متجدد باستمرار. رجال التربية والبيداغوجيون ورواد النظريات التربوية سيجدون أنفسهم مضطرين إلى إعادة تعريف فعل التربية وحيثياته، وبخاصة ما تعلق منها بمرتكزات الأنظمة التربوية الحديثة، التي شكلت فيها المدرسة المؤسسة الأكثر قدرة على تمرير قيم المجتمع وثقافته، والسبب انطلاقة فاعلين جدد تجاوزوا قدرات الجذب والتأثير الذي تمارسه المؤسسات التربوية، ومن ثمة صار العالم المعاصر إلى نموذج قيمي جديد، تمت الاستعاضة فيه عن الأيديولوجيا بالفيديولوجيا.

بين الأيديولوجيا والفيديولوجيا

تعني بالنسبة لنا الفيديولوجيا، تلك القدرة التي صارت لوسائل الإعلام، وبخاصة المرئية منها، على قولبة



الرأي العام وصناعته والتحكم في اتجاهاته القيمية والثقافية والاستهلاكية والسياسية، انطلاقاً من هيمنة الصورة، إذ لم يعد من الممكن التعتيم عل استعمال وسائل الإعلام للصورة كمؤثر لا يمكن مجاراة تأثيره من أجل الوصول إلى الأهداف المضللة، وإحداث التشويش والتداخل في المفاهيم والمعتقدات.

ويحيلنا هذا التعريف الإجرائي على تأثيرات ذلك الاستهلاك الجماهيري الواسع للمنتوجات الثقافية المبثوثة عبر الصورة والصوت والحركة على مختلف الأبعاد الاجتماعية والنفسية للأفراد والمجتمعات، ما يطرح بحدة إمكانية استمرار المؤسسات التقليدية في تلك النظرة الطوباوية للمجتمعات، حيث الرغبة في تنميط المجتمع الواحد، والحفاظ على انتمائه وحفظه من القيم الدخيلة عبر التنشئة الاجتماعية التي تعني تلك العملية التي يكتسب الفرد من خلالها طبيعته الإنسانية، التي لا تولد معه، ولكنها تنمو من خلال الموقف عندما يشارك الآخرين تجارب الحياة. وتعمل المدرسة على تحويل ذلك الطفل إلى عضو فاعل قادر على القيام بأدواره الاجتماعية، متمثلاً للمعايير والقيم والتوجهات التي تحكم الجماعة.

أما السؤال الثاني فيحملنا مباشرة إلى ذلك التصنيف الذي قسم أجهزة تحكم الدول إلى رمزية وقمعية، حيث تصبح الحقيقة «موضوع نشر واستهلاك، فهي تتداول عبر أجهزة التربية أو الإعلام التي تمتد امتداداً واسعاً في الجسم المجتمعي، على الرغم من بعض عمليات الحد من هذا الامتداد»، في حين يتم «إنتاجها ونقلها تحت المراقبة المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيري)».[2]

ولا بد هنا من التأكيد على أن الرغبة في السيطرة على المدرسة وبرامجها ظلت مثار صراع شرس بين مختلف الفرقاء الاجتماعيين والسياسيين، الراغبين في فرض الهيمنة واحتكار تصريف الحقيقة، غير أن الانفجار الإعلامي الذي رافق التطور التكنولوجي والذي شهده العالم بعد منتصف القرن الماضي، أدخل معادلات جديدة في الصراع، شكل الإعلام قطب رحاها، وانزوت المدرسة إلى الخلف تراقب المفعول السحري للأجهزة الجديدة من تلفزيون، وسينما، وفيديو، وإنترنت، التي صارت مهمتها الأساس اقتلاع الإنسان من جذوره الثقافية، حين أسهمت في إحداث قطيعة بينه وبين انتماءاته التقليدية والإثنية، الأمر الذي دفع مشيل مافيسولي إلى توصيف المفعول الجديد للإعلام بكونه «فعلا دينامياً أسهم بدرجة كبيرة في تدمير تلك «الرغبة في العيش الجماعي» من خلال تدمير التضامن الاجتماعي، وتجزيء المجتمع المدني، ما أدى إلى إقامة دينامية ثقافية لا تقود سوى إلى العدم». وهنا نقطة الانطلاق الأساسية، إذ «أن المهم فيما أعتقد هو سؤال التاريخ المستعصي الذي يعني مساءلة تاريخانية الظاهرة وجذور انبثاقها؛ أي ما الشروط الموضوعية التي أنتجت هذه السطوة الإعلامية المدوية، في حين تكاد المدرسة على الأقل في البلدان الثالثية تعلن استقالتها من تدبير الشأن القيمي والثقافي، فاسحة المجال لفاعلين جدد، استطاعوا أن يثبتوا أنهم الأجدر بحمل مشعل الترويج القيمي للأفكار والمعتقدات والطقوس.

ولم يكن الاستثمار المفرط في تحييد وليد حاجة آنية، بل يضرب بجذوره في عمق تاريخ الصراعات الأيديولوجية. وبالعودة إلى التاريخ، يمكن أن نسجل تلك الخطوات الحثيثة نحو محاولة الإنهاء مع الفيديولوجيا، التي برزت عقب نهاية الحرب العالمية الثانية في سياق موجة عارمة من المؤتمرات واللقاءات، ضمت رموز الفكر الليبرالي آنذاك، وركزت هذه اللقاءات بالخصوص على التنظير لعصر انتهاء الأيديولوجيا، وهكذا انعقدت بمدينة ميلانو الايطالية في أيلول العام 1955 منظمة المؤتمر من أجل الحرية والثقافة، وضمت عدداً من المفكرين صاغوا في بيانهم الختامي ما أطلقوا عليه نهاية الأيديولوجيات. وشاركت في صياغة البيان أسماء بارزة من عالم الفكر والسياسة؛ من قبيل المفكر الفرنسي ريمون آرون، صاحب كتاب «أفيون المثقفين»، وعالم الاجتماع الأمريكي دانييل بيل. وقد تحدث هؤلاء عن المجتمع ما بعد الصناعي، وربطوه بنهاية الأيديولوجيا، لتصل إلى مجتمع الإعلام، وهو مجتمع بلا أيديولوجيا وبلا فكر وبلا مواقف أصلاً. والواقع أن المتأمل فيما آلت إليه هيمنة وسائل الإعلام على حياة المجتمعات وقدرتها على تنميط الاستهلاك وتعليب الأفكار وصناعة التوجهات، لا بد أن يجد بعضاً من توصيات مؤتمر ميلانو في ثنايا الفعل الإعلامي المعاصر، وفيما أصبح يطلق عليه موت الأسرة والمدرسة، وتعويضهما بسيطرة تكاد تكون مطلقة لوسائل الإعلام، وبخاصة السمعية البصرية، قبل أن تتعزز السيطرة بظهور هذه السلطة الخامسة المسماة إنترنت.

تكتسي هذه الملاحظة أهمية كبرى بالنسبة للوطن العربي، بفعل الظروف التاريخية الخاصة لوضعية المجتمعات العربية والمتميزة بمرورها بفترات عصيبة، في إطار تحولات سياسية واجتماعية وقيمية تفرضها عوامل خارجية، مرتبطة بصراع عالمي على مناطق النفوذ، وما يرافقها من ضرورة توفر أنظمة تربوية قادرة على إكساب المجتمع مناعة المقاومة، تجنباً لكل ذوبان هوياتي جارف. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نتساءل حول طبيعة العلاقة الكائنة بين المؤسسة الإعلامية والمؤسسة التربوية في الوطن العربي. فأية صورة تحملها المؤسسة التربوية عن وسائل الإعلام؟ وأية مواقف أنتجتها المدرسة حول الإعلام؟ وما تأثير وسائل الإعلام على دور المدرسة؟ وهل فعلاً صارت الأدوار التربوية للمدرسة في اتجاه الاندثار؟

الإعلام وخرافة الهوية الموحدة

حافظت المدرسة على النظرة الطوباوية للمجتمعات، حيث الرغبة في تنميط المجتمع الواحد والحفاظ على انتمائه وحفظه من القيم الدخيلة عبر التنشئة الاجتماعية التي تعني تلك العملية التي يكتسب الفرد من خلالها طبيعته الإنسانية، التي لا تولد معه، ولكنها تنمو من خلال الموقف عندما يشارك الآخرين تجارب الحياة. وتعمل المدرسة على تحويل ذلك الطفل إلى عضو فاعل قادر على القيام بأدواره الاجتماعية، متمثلاً للمعايير والقيم والتوجهات التي تحكم الجماعة.

وقد ظلت الرغبة في السيطرة على المدرسة وبرامجها مثار صراع شرس بين مختلف الفرقاء، الراغبين في فرض الهيمنة واحتكار تصريف الحقيقة، غير أن الانفجار الإعلامي الذي رافق التطور التكنولوجي الذي شهده العالم بعد منتصف القرن الماضي، أدخل معادلات جديدة في الصراع، شكل الإعلام قطب رحاها، وانزوت المدرسة إلى الخلف تراقب المفعول السحري للأجهزة الجديدة من تلفزيون، وسينما، وفيديو، وإنترنت، التي صارت مهمتها الأساس اقتلاع الإنسان من جذوره الثقافية، تمهيداً لتطويعه وسهولة انقياده، حيث أسهمت في إحداث قطيعة بينه وبين انتماءاته التقليدية والإثنية، الأمر الذي دفع مشيل مافيسولي إلى توصيف المفعول الجديد للإعلام باعتباره «فعلاً دينامياً أسهم بدرجة كبيرة في تدمير تلك «الرغبة في العيش الجماعي»، من خلال تدمير التضامن الاجتماعي وتجزيء المجتمع المدني، ما أدى إلى إقامة دينامية ثقافية لا تقود سوى إلى العدم.

لقد أسهمت هذه العوامل مجتمعة في إعادة النظر في دور المدرسة داخل المجتمع، وقدرتها على التأثير في الأفراد، وبعد أن رسمت الإستراتيجيات الإعلامية نموذج المواطن العالمي المرغوب فيه. ونتج عن هذا الوضع الجديد تغير إدراكنا للعالم وللحقيقة، وسيادة فلسفات اللاثبات واللاستقرار، وانبثاق صيغ ثقافية جديدة أطلق عليها سوسيولوجيو القرن العشرين ما بعد الحداثة، حيث تم التنظير لما يمكن اعتباره انعدام وجود نموذج قيمي أحادي قابل لأن يشكل مجال الاقتداء. وهنا لعبت وسائل الإعلام البديلة دور الضامن الفعلي لزبائن جدد، يدخلون في كل لحظة دوامة الاستهلاك التلفزيوني والرقمي، يتساوى في ذلك ساكن الأدغال في أفريقيا أو مرتفعات التبت، بغيرهم من

كبريات المدن العالمية.

وإذا كانت العلاقات بين المؤسستين التربوية والإعلامية عموماً قد اتسمت بشيء من التصادم، فإنها صارت مع زحف الوسيلة الإعلامية السمعية البصرية مفروضة بقوة قانون السوق، وقانون البقاء للأقوى. وتبعاً لهذا القانون سلم رجال التربية بالأمر الواقع، وأصبحوا مضطرين إلى تجاوز تلك النظرة الريبية التي نظروا بها إلى تعامل التلميذ مع وسائل الإعلام.

ولم تكن أغلب الأنظمة التربويّة تسمح بدخول الصحيفة أو المادة الإعلامية السمعية البصرية إلى المدرسة، كما كانت صورة الثقافة التي تروّجها وسائل الإعلام سلبيّة بالنسبة لأغلب المربين، الذين يعتبرون هذه الثقافة سطحية وفسيفسائية ومبتذلة، وغالباً ما تبدو المدرسة منغلقة على ذاتها.

تنسحب هذه الحقيقة الثقافية الجديدة على المجتمعات المتقدمة كما تنسحب على غير المتقدمة، غير أن القوة والإصرار اللذين يتمتع بهما الفعل الإعلامي الجديد للإنترنيت والفضائيات، الناتج عن الغنى والتعدد اللذين يميزانهما كوسائل لتمرير المعرفة والقيم في آن واحد، لم يمنع من انبثاق تخوفات شديدة أعربت عنها أوساط القرار الأكاديمي الغربي في أكثر من مناسبة، وهي تخوفات نابعة من خطر التأثير الذي تمارسه وسائل الإعلام عامة، وبالخصوص الشبكة العالمية للإنترنت والمتمثل في مخاطر انتقال المعلومة بشكل لا يوافق التوجهات المرسومة لها. وتنطلق هذه التخوفات بالأساس من الاحتمالات غير المحسوبة لمسار تطور المعلومة، وبخاصة مع الإمكانيات الهائلة التي تمنحها الإنترنت لمستعمليها في اختيار ما يناسب الفرد ويوافق اهتماماته.

ولعل الإمكانية التي تتيحها الإنترنت المتمثلة في «الخدمة الذاتية»، تجعل من العالم قابلاً للتحول تبعاً لنماذج غير محسوبة العواقب. صحيح أن الإنترنت -كمظهر من مظاهر ما بعد الحداثة- تبقى رمزاً لحضارة ماضية في تأسيس مرتكزاتها، لكنها في الوقت الذي تنحو فيه نحو التوحيد وحرق المسافات الزمنية والمكانية، فإنها بالمقابل تهدد حتى المجتمعات الأكثر استقراراً وتماسكاً بالتجزيء.

وإذا كان الأكاديميون الغربيون قد دقوا ناقوس الخطر حسب لبنوفتسكي، معلنين تخوفاتهم من الاكتساح غير المحسوب العواقب لخطر الفردنة، فإن هذه الملاحظة تكاد تنطبق بحدة أكثر على المجتمعات المسماة ثالثية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالفئة العمرية المعول عليها بناء مستقبل الأمة والحفاظ على هويتها.

وتزداد خطورة القضية بالأساس مع ظهور مجموعة من الدراسات التي تؤكد أن نسبة استعمال الإنترنت بين صفوف الشباب تبقى هي الأكثر ارتفاعاً، فعلى سبيل المثال أكدت دراسة حديثة أن 80% من بين مستعملي الإنترنت في المغرب يقل عمرهم عن 16 سنة.

وبحكم التركيبة السيكومعرفية لهذه الفئة وخصائصها، فإنها تمثل الفئة الأكثر انقياداً وخضوعاً لإمبريالية الصورة المرفقة بإيقاع موسيقي، ما يجعل من الإنترنت الموجه الأساسي لهذه الفئة التي تصبح مجالاً خصباً يؤدي إلى سيادة نوع من الاستلاب والاغتراب الناتج عن تفاوت القيم المروجة، وطبيعة الذهنية السائدة، ما يهدد بانفصام قيمي يصل حد الانحراف. وخلف التواصل الأفضل الذي تتيحه الإنترنت مع العالم الخارجي، يختفي خطر التقوقع على الذات والاكتفاء بالحياة الافتراضية، التي يضمنها «الفضاء السبرنييتي (ESPACE CEBERNITIQUE)، ما يسهم في خلق حياة نفسية واجتماعية بقدر ما تبدو منفتحة على عوالم أكثر اتساعاً، تضيق بالقدر نفسه مفسحة المجال لانطوائية جديدة.

إن هذه الحياة اليومية لشباب الفضاء الافتراضي الذي تتيحه الانترنيت، قادرة على خلق اتجاهات عامة نحو العيش في انحلال عن الآخر الفيزيقي، وتعويضه بعلاقة اتصالية افتراضية، وهكذا تسهم هذه الحياة الافتراضية في تحلل الفرد من كل التزاماته الأخلاقية والدينية والقومية.

غير أنه مقابل هذا التحلل من كل تلك الروابط، ينسج الكائن الافتراضي علاقات تتميز في الغالب باستجابتها لحاجيات آنية، وهذا الرابط الجديد والافتراضي لا يلبث يبني للفرد صورة حول ذاته، وصورة حول الآخر، وهي الصورة المنبثقة من التفاعلات الحية والمباشرة لصالات الدردشة والمواقع الخاصة بالمؤتمرات الافتراضية.

إن الإنترنت بقدر ما تفتح آفاق الحوار والتواصل، تدفع بالقدر نفسه الناس إلى الانزواء في غرف ضيقة أمام الشاشات الإلكترونية، ومن ثمة فإن هذه التقنية الحضارية الجديدة ليست مجرد أداة قد تسهم في تواصل أفضل، وفي توفير الشروط الملائمة لحوار اجتماعي، ولكنها في الوقت نفسه وسيلة قد تشجع على التطرف وإنتاج سلوكات عدوانية بفعل عملية الانتقال الفجائية التي تفرضها على المستعملين. قد تدفع الإنترنت كذلك المستعملين إلى الانغلاق التام عوض الانفتاح، كما أنها ونتيجة الاستتباعات التي تخلقها المتمثلة في إنتاجها مواقف شديدة العقلانية لدى الكائن المعلوماتي، فإنها قد تنتج بشكل مباشر أو غير مباشر قيماً انعزالية تؤدي في حالات ما إلى الانحراف والتعصب، وتزايد حدة الفردنة المتطرفة، بما تخلقه من عوالم حميمية بين الفرد وذاته.

إن الإنترنت بما هو إحدى العلامات الفارقة لما بعد الحداثة، ليس سوى مادة جوفاء تتعدد طرق الاستفادة منها، ويمكن لهذه المادة بفعل فردانية استعمالها الشديدة أن تتحول إلى عامل دمار للمجتمعات، بفعل ما تتيحه من إمكانيات الاختيار الإرادي.

وإذا كان مسار الفردنة يشكل بالأساس قيمة حداثية غربية بامتياز بفعل التوجه المقدس للفرد كذات فاعلة ومستقلة، فإنه بالنسبة للمجتمعات الثالثية يظل خطراً مهدداً للوحدة، وتهديداً قائماً ما لم يتم استخدامه في فضاء سليم، يجب أن تلعب فيه المدرسة دور الموجه، من أجل تدعيم إمكانيات المجتمع في استيعاب متناقضاته الداخلية، قبل البدء بعملية التفكير المؤدي إلى احترام تعدد الاختيارات.

التضليل الإعلامي والوعي المعلب للعامة

عرف القرن الماضي تطورات مثيرة؛ سواء في مجال العلوم الدقيقة أم الثورات التكنولوجية الكبرى، وبخاصة في مجال المعلومات، حيث انتقل العالم من مجتمع الإنتاج الصناعي إلى مجتمع المعرفة التي تشكل المعلومة وطريقة معالجتها وتوظيفها الذكي عبر مختلف وسائل الاتصال المسموعة والمرئية والمقروءة، سماته الرئيسية. يهمنا من هذا التوصيف سؤال مركزي يمكن صياغته على الشكل التالي: ماذا نتج عن هذا التطور على المستوى التربوي؟

أحدثت وسائط الاتصال الحديثة، وبخاصة التلفزة وبعدها الإنترنت إخلالاً كبيراً في نظام التنشئة الاجتماعية، وأحدثت اضطراباً وانعدام توازن بين مستويين مختلفين من الخطاب؛ الأول تنتجه المدرسة والأسرة، ويمكن وسمه بالتقليدي؛ والثاني يتم تلقيه من وسائط الاتصال، ويتجه نحو التحرر واعتماد آليات جديدة في التبليغ يغلب عليها الطابع الترفيهي.

وبهذا المعنى، لم تعد التنشئة الاجتماعية حكراً على الأسرة والمدرسة فحسب، بل صارت العملية معقدة بعد أن تجاورت إلى جانب المؤسستين وسائط الاتصال الجديدة، بل إن التربية أو التنشئة صارت في اتجاه قوى درجة تأثير وسائل الإعلام، حيث «أصبحت التربية عملية منتشرة تقوم بها الأسرة والمؤسسات التعليمية ومؤسسات الشغل والمؤسسات السياسية ووسائل الاتصال على اختلاف أنواعها».[3]

فما الذي نعنيه بوسائط الاتصال؛ هذا الوافد الجديد على عالم التنشئة والتربية؟

يعرّف هنري ديوزيد وسائل الاتصال باعتبارها «مجموع العمليات الكهربائية والإلكترونية المستعملة في إنتاج ونشر الصور والأصوات والرموز من أجل تواصل العامة من الناس والتقاط جمعي أو فردي».[4]

يشير التعريف على اختزاليته إلى إحدى الوظائف المهمة والخطيرة التي يفترض في وسائل الاتصال تحقيقها، إنها وظيفة نشر الصور والأصوات وفي الوقت نفسه الرموز، وتكمن خطورة هذه الوظيفة في تلك القدرة والإمكانية التي تتيحها وسائل

الإعلام لنشر الرموز بالنظر إلى أن السيطرة على عالم الرموز وإنتاجها حسب ماكس فيبر هي سيطرة على العالم المادي.

عالم الرموز وعالم الصور طبع حياة المجتمعات، فصارت الحضارة المعاصرة حسب وصف رولان بارت حضارة لغوية وصورية، من أهم خصائصها اعتماد الصورة بدل الكلمة، وارتفاع منسوب الاستهلاك المرئي، إنه تحول لا بد أن يمس مؤسسات التربية التقليدية بالنظر إلى القوة التي تتميز بها لغة الصورة وقدراتها التأثيرية البالغة. إن الحقيقة التي تفرض نفسها اليوم على كل مهتم بالقضايا التربوية، هي تعقد وظيفة المدرسة والأسرة أمام الزحف الذي تمثله وسائل الإعلام، وبخاصة السمعي البصري –التلفزيون والإنترنت– وأمام قدرتهما الفائقة على جلب أكبر عدد ممكن من المستهلكين، وبخاصة الأطفال والمراهقين، ومن ثمة تأثيرهما الشديد على الذاكرة، وعلى السلوك، وكذلك على مستوى بناء نماذج الفعل.

وتعود قدرات الجذب الذي تتمتع به هذه الوسائل إلى تعقيد أدوارهما بفعل اختلاط وظيفتي الترفيه والتكوين، حيث تقدم المواد المستهلكة في غالب الأحيان على شكل معلومات في قالب ترفيهي جذاب، ترافقه الصورة والموسيقى الإيقاعية. يقول في هذا الصدد الباحث مصطفى القباج «إن هذا التعقد الذي تمتاز به وسائل الاتصال الحديثة، يخلط في الوقت نفسه بين الترفيه والتكوين، بين العقل والوجدان، بين الفرد والمجتمع، فتحصل بذلك زيادة مرتفعة في: كم المعلومات التي يتلقاها الفرد، كم أنماط السلوك المستعرضة، كم القيم وأنظمتها وسلالمها، كم الاتجاهات والمواقف».[5]

ويؤدي هذا التعقيد في الوظائف التي تقوم بها وسائط الاتصال إلى تقليص دور الأسرة، وتراجع هامش تدخلها أمام قوة الجذب التي تتميز بها وسائل الاتصال، وبخاصة المرئية والمسموعة، بل إن درجة التأثير تصبح من درجة أعلى حينما يتعلق الأمر بالإنترنت، نظراً للإمكانيات التفاعلية التي توفرها بفعل قيامها على مبدأ التبادل الحي والإمكانيات الوافرة للاختيار، الأمر الذي يعمل على تزايد احتمالات تحقق نبوءة موت الأسرة، وانحصار دورها، بل أصبح ينظر إلى تدخلها بأنه «عمل سلطوي يحرم الطفل من الوفاء بحاجياته ورغباته».[6] وهنا صارت للمصالح التجارية والاقتصادية وسائل تأثير قادرة على تهيئة الأرضية القيمية المساعدة على مزيد من الغزو الاقتصادي المسنود برواج قيم استهلاكية عالمية، تبشر بديمقراطية الهامبورغر، والكوكاكولا، والبيبسي، وغيرها من المنتوجات المادية التي أضحت رموزاً للتفوق وللهيمنة الحضارية، والمجسدة فعلياً «لظهور نظام عالمي غير متكافئ للتواصل، أو بتعبير خبراء اليونسكو نظام إعلامي عالمي تتحكم فيه المصالح الأيديولوجية من جهة، والمصالح الاقتصادية التجارية من جهة أخرى، مصالح دول الهيمنة ومصالح الشركات العالمية متعددة الجنسيات».[7]

هل فعلاً عوَّض التلفزيون والإنترنت دور الأسرة والمدرسة؟

أثبتت دراسة حديثة أجريت على عينة من الأطفال، أن المعارف التي يتلقونها تصل نسبة تأثير التلفزة فيها أرقاماً مثيرة، «نظراً لانتشارها الواسع في الأوساط الأسرية، إذ في بلد كالمغرب، حيث يعاني أكثر من نصف ساكنيه من الأمية، يمكن لحجم مساهمتها في تنشئة الطفل/المراهق وتشكيل معارفه أن يصل إلى حدود 75%»،[8] وبلغة الأرقام أثبتت الدراسة أن:[9]

- الأطفال ما بين 12–4 سنة يمضون 990 ساعة سنوياً أمام شاشة التلفاز مقابل 960 يقضونها في المدرسة.
- الأطفال يشاهدون التلفزة بمتوسط 218 دقيقة يومياً، بينما يمضون 300 دقيقة في المدرسة.
- 10% من القاصرين الذين لا يتجاوز سنهم السادسة يشاهدون التلفزة بعد التاسعة ليلاً.
- أن القيم التي تنقلها المدرسة وتود بثها ليست بالضبط التي تقدمها التلفزة، بل إن المحتويات العنيفة الجنسية والعنصرية، تؤثر سلباً في الاندماج الاجتماعي لهؤلاء الأطفال، كما تحدث تغييراً في قيمهم وقواعدهم الاجتماعية.

وإذا كانت هذه الدراسة، وهي تقدم هذه الأرقام، قد همت فئة عمرية محددة، فإنها بالمقابل تحيل على ما يمكن أن يشكله ذلك من أثر على مستوى سلوك المراهق الذي يتميز بعدم الثبات في المواقف، والرغبة في الاستقلالية وتحقيق الذات والتمرد على سلوك الراشدين، ومحاولة بناء نماذج مستقلة في فهم العالم. وإذا حاولنا التساؤل عن أسباب تفوق التلفزيون على المدرسة والأسرة، فإننا سنكون بالضرورة مطالبين بالتعرض إلى وظائف التلفزيون، وبخاصة تلك المرتبطة بالترفيه، فهو ليس «مجرد وسيلة للتسلية أو التخلص من التوتر، إنه أيضاً وسيلة كي نصبح اجتماعيين ونتعلم الأدوار والقواعد والقيم».[10]

وهنا يمكن التمييز سوسيولوجياً بين نظريتين متباينتين: نظرية تركز على البعد النفسي لعلاقة الفرد بالترفيه التلفزيوني، إذ يمكنه التلفزيون –عبر برامجه الترفيهية– من إشباع حاجاته الفردية، أو على الأقل توهم إشباعها. وتنطلق هذه النظرية من حالة الفراغ واللاتوازن التي يعيشها الفرد، ومن ثمة يصبح الترفيه التلفزيوني شكلاً من أشكال التعويض والهروب من عالم واقعي إلى عالم افتراضي ملئ بالمرح والفرجة. أما أصحاب النظرية الاجتماعية، فإنهم ينطلقون من مقاربة اجتماعية للترفيه التلفزيوني، فالترفيه بهذا المعنى استجابة اجتماعية للمحيط، وليست استجابة فردية، ومن هنا يصبح الترفيه ذا طابع اجتماعي، وتحكمه حالات الاغتراب التي تعيشها المجتمعات المعاصرة بفعل الحرمان والاضطهاد والقمع. يقول دينيكس ماكاي «إن بنية غالبية المجتمعات المعاصرة في وضع جعلت الأغلبية الساحقة محرومة من الخيرات المادية، ولا تستطيع تحقيق هدف تحسين أوضاعها المادية، ففي هذه الحالة، يمكن تعويض تلبية هذه الحاجات بتقمص شخصيات ونجوم عالم الترفيه، أو بالمشاركة المزيفة في حياتهم الناجحة».[11]

تبرز من خلال النظريتين محاولة جاهدة لإزاحة البعد التكاملي لكل الظواهر، غير أن هذه المحاولة سرعان ما تبدي قصورها، إذ أن دور التلفزيون؛ سواء كوسيلة ترفيه أم كناقل للمعلومات والأخبار، لا تحكمه مقاربة أحادية البعد؛ لأن إقبال الفرد على الترفيه «تحدده دوافع نفسية واجتماعية متعددة، وحالة الاغتراب واللاتوازن التي باتت تميز أفراد المجتمعات المعاصرة، جعلت الرغبة في الترفيه تمثل هروباً من الواقع، وذلك لن يتأتى إلا عن طريق ما يقدمه التلفزيون من برامج، كما أن هذا الإقبال تمثله متطلبات البيئة الاجتماعية للمجتمعات المعاصرة».[12]

وبالعودة إلى سوسيولوجيا الإعلام الأنجلوساكسونية، تبدو محاولة تبرئة وسائل الإعلام، والترفيه التلفزيوني على الخصوص، من كل توجه أيديولوجي، مؤكدة «أن الترفيه محايد وبريء، ولا يتضمن أي أيديولوجيات، ولا يمتلك إطاراً مرجعياً، ويحدد أهدافه في التسلية وملء الفراغ»،[13] وهو ما يعتبره هربرت شلر مجانباً للحقيقة؛ «فالبرامج الترفيهية هي في الواقع أشكال تربوية ... وأشكال توعية أيديولوجية».[14]

* أستاذ الفلسفة

الهوامش

1 Jean Pierre Warnier (1999). La mondialisation de la culture Collection Approche ,Edions la Découverte et Syros, Paris.

2 ميشيل فوكو (1977). حوار أجري معه، نشر في مجلة L'ARC، عدد 70.

3 محمد مصطفى القباج (1997). الطفل المغربي، الرباط: منشورات رمسيس، ص19.

4 Henri Dieuzide, les techniquês audio-visuelles dans l'enseignement, PUF,Paris1965; p:1.

5 القباج (1997). الطفل المغربي، ص20.

6 المرجع نفسه، ص22.

7 المرجع السابق، ص20.

8 محمد بويخريفن، فتيحة بوستة (2005–2004). المراهقة والإعلام، تطوان: المدرسة العليا للأساتذة شعبة الفلسفة.

9 المرجع نفسه.

10 خضور أديب (1999). «سوسيولوجيا الترفيه في التلفزيون»، مجلة عالم الفكر، تشرين الأول-كانون الأول، ص265.

11 بيان جون ماري (1993). التلفزيون كما نتحدث عنه، ترجمة: نصر الدين العياطي، دار العيون، ط1، ص67.

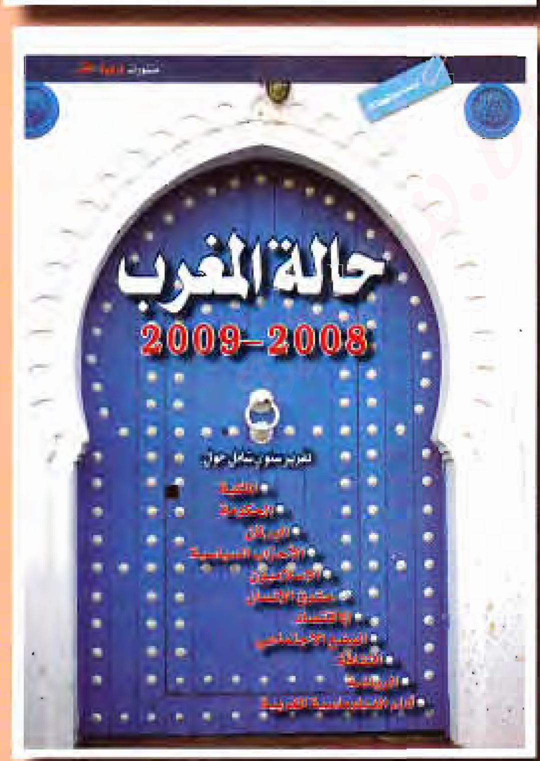
12 عبد اللطيف كداثي (2006). الطفل والإعلام، الرباط: منشورات رمسيس، العدد 33، ص19.

13 المرجع السابق نفسه، ص20.

14 أديب (1999). «سوسيولوجيا الترفيه في التلفزيون»، ص279.


دفاتر وجهة نظر (13)
الحركات الإسلامية
بالوطن العربي
تونس نموذجا
د. اعليه علاني


دفاتر وجهة نظر (15)
مواجهات بين الإسلاميين
والعلمانيين بالمغرب
• ديمقراطية
• فكر
• حرية
• عنف
• قيم


حالة المغرب
2009-2008


دفاتر وجهة نظر (15)
الأمازيغية والسلطة
نقد استراتيجية الهيمنة
أسئلة الهوية واللغة والثقافة والهامش والتنمية
رشيد الحاجي